

TRABAJO DE GRADO

**“LA CONFORMACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE.
ELEMENTOS PARA UNA VISIÓN ANTROPOBIOLÓGICA DEL ARTE”**

PRESENTADO POR:

NELSON ADOLFO HURTADO ORDOÑEZ

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, VALLE**

2011

**“LA CONFORMACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE.
ELEMENTOS PARA UNA VISIÓN ANTROPOBIOLÓGICA DEL ARTE”**

**PRESENTADO POR:
NELSON ADOLFO HURTADO ORDOÑEZ**

**DIRIGIDO POR:
Ph.D. WILLIAM M. GONZALEZ VELASCO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
SANTIAGO DE CALI, VALLE**

2011

INDICE

Introducción	6
Capítulo I: La antropología como problema filosófico.....	22
A. La imagen del hombre en Arnold Gehlen.....	22
B. El planteamiento biológico en la antropobiología filosófica.....	29
C. El hombre como ser inacabado y el problema de la retardación biológica....	37
D. La especificidad de lo orgánico en el hombre y la reflexión como concreción del sistema antropológico. Estructura reflejada del movimiento.....	49
E. Movimientos comunicativos y el sentimiento de la propia actividad.....	76
Capítulo II: Estética antropológica.....	90
A. Las bases biológicas de la institución.....	91
B. Arte y subjetividad.....	107
C. Reducción instintiva y experiencia estética.....	140

Conclusiones.....	154
Bibliografía.....	159

INTRODUCCIÓN

*“Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña lo ha provisto de todo.
Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto,
y ha de construirse él mismo el plan de su conducta.”
Immanuel Kant “Tratado de pedagogía”*

En este ejercicio de investigación, exploraremos los posibles aportes que la antropología filosófica nos puede ofrecer en función de problematizar la idea del arte, en particular, nos acercaremos desde una antropología que por principio estructura sus premisas desde la interrelación con la biología, disciplina llamada antropobiología, cuyo gestor es el sociólogo alemán Arnold Gehlen. Orientaremos este análisis en una perspectiva estética amplia, de tal manera que nos sea posible un acercamiento al arte sin soslayar las implicaciones netamente antropológicas que le corresponden, pues, sabemos que la estética de manera corriente, se encuentra referida a un tipo de experiencia, bien del orden sensible o bien espiritual, sobre objetos y situaciones específicas del llamado “mundo del arte”, a partir de lo cual se configura una dimensión especializada de representaciones, enmarcando el sentido del fenómeno estético muchas veces en la convención social y cultural; o bien haciendo uso de un aparataje discursivo que se moviliza y compone en la autoreferencia; relatos estos que asumen una autonomía que se pone por encima del planteamiento antropológico, evadiendo toda pregunta que podría caberle en relación a su injerencia en las condiciones de posibilidad de la existencia del hombre.

Los elementos de este análisis se pondrán en relación crítica con la concepción dominante y especializada del arte, en particular, aquella que lo restringe al esquema de la producción de una mercancía, con metas y horizontes desatados por su propia posibilidad de ser, de modo que la vida le resulta siendo un “motivo” más entre otros tantos de los que se ocupa.

Situándonos un poco más atrás de las prácticas modernas del arte, los cuestionamientos desde la antropobiología filosófica nos permitirán además, girar el punto recurrente de enunciación de las preguntas y las respuestas sobre el arte y la estética misma; tal vez de este modo nos sea posible apropiarnos nuevos elementos para confrontar las razones por las cuales, el arte a lo largo de su desenvolvimiento en la cultura occidental, ha logrado casi de manera incontrovertible, constituirse en nichos predilectos de la metafísica, so pretexto de animar en él un humanismo esencial. No nos es extraño —por esta misma razón—, que desde una perspectiva dominante, el arte y las reflexiones que de él se ocupan, se encuentren referidas o emparentadas en su raíz, a gran parte de la historia del mundo judeo-cristiano; relación que, más que ponderar las positivities a que dan lugar esos encuentros o desencuentros históricos, pretende validar una correspondencia sustancial, entre el arte y de manera general la teología. Atendiendo la historia, entendemos que efectivamente hubo y persisten en occidente múltiples relaciones entre el arte y el mundo judeo-cristiano que determinaron entre otras, la concreción de formas y estilos artísticos, de los cuales toma

partido la historia del arte. Por su parte, la filosofía del arte no ha dejado de ver en estos “afortunados encuentros”, la oportunidad para desentrañar los hilos morales que fundamentan la belleza, aquella que en el arte acusan las más selectas sensibilidades. Visto desde la óptica socio-cultural igualmente podrá subrayarse ciertos momentos interesantes de la relación entre el arte y la religión, por ejemplo la iconodulia, la mostración u ocultamiento de las obras, la emergencia del museo, entre otros aspectos. Lo que no compartimos es la idea de una interdependencia originaria, que en últimas pretende revelarnos en la forma del fenómeno artístico, del fenómeno creador, y aún en la obra, el germen espiritual que definiría la condición humana.

En oposición a esta tradición, estructuraremos una idea del arte que nos permita comprender su papel en la efectuación del mundo que nos corresponde, del mundo que vivimos como realidad; dicho en clave antropológica, bosquejar el papel que le correspondería al arte como acción «productora», en la tarea por la cual el hombre se hace hombre, y el mundo se hace mundo de los hombres. Nuestra hipótesis estaría cifrada en un primer momento, en que el arte como acción que interviene en la existencia —digámoslo a manera de ilustración—, con el gesto, la palabra, el símbolo, tendría el sentido estético de una prolongación de lo real humano; producción que en este sentido estaría en relación directa y no subsidiaria con el movimiento propio del sostenimiento en la existencia,

movimiento que no es otro que el de la complejidad y necesidad: necesidad de hacerse un mundo, necesidad que tiene el hombre de hacerse hombre, y necesidad de hacerse una idea de sí como toma de posición ante el mundo.

Vinculamos el arte de manera directa con la acción productora, porque no nos interesa estrechar su valoración en cuanto genera una *expertise* práctica o si se quiere teórica, refinamiento que en últimas se instala en la excepcionalidad del artista genial. Buscamos es adentrarnos de manera extensiva, en las posibilidades que corresponderían al arte cuando de perseverar en la existencia se trata. No cabe duda que las representaciones que sobre el arte se hace el hombre han movilizad su posibilidad de ser y lo constituyen, allende que puedan ser consideradas ideológicas o quiméricas; no obstante, insistimos en una consideración que movilice la idea del arte en el “trayecto antropológico”, y no solamente como un campo que se objetiva en productos que expresan la capacidad de especialización y refinamiento de las capacidades intelectuales, sensibles y motrices. Habrá que preguntarnos sobre cuál es la conformación estética presente, en una singularidad de base, cuál es la idea del hombre como organismo inteligente¹ que “efectúa algo en el mundo,

¹ Para Gehlen la acción del hombre es acción de un organismo inteligente, por ello el concepto de inteligencia otorga un sentido ampliado de la biología del hombre, puesto que se trata de una biología que se constituye en interrelación con el entorno. Esta apertura nos ubica en el estricto sentido de lo *práxico* —subrayando el carácter constitutivo relacional—, y no desde la estrechez de una dinámica naturalizada (mecánica) de lo vivo en general.

introduce un cambio, le otorga finalidad, interviene”; enunciado que, como se hace evidente, nos pone en radical distancia con respecto a la estética entendida como instancia en la que se busca aprehender un universal (lo bello o la belleza, la totalidad, etc.), tal como si la dimensión estética refiriera una proto-espiritualidad o un estado de ser supraindividual que corona más allá de toda evidencia las realizaciones del hombre.

Sabemos que en el siglo XVIII, la estética surge como el estudio de las sensaciones en relación a la experiencia de lo bello, y sus correspondientes representaciones, lo que le asigna su lugar en el ámbito de la sensibilidad. Esto querría decir, que un estudio estético estaría circunscrito al ámbito de la experiencia sensible; sin embargo, la concepción de estética a la que apelamos, ha de integrar sin exclusión, el complejo relacional constituyente del hombre y por supuesto, de su mundo humano. Así entonces, se hace necesaria una consideración estética capaz de abarcar toda acción por la cual, el hombre, a la vez que “delimita” e introduce el mundo en "forma", establece de manera simultánea sus posibilidades ante sus propios “límites”.

El arte en particular, más allá de su condición de testimonio concreto de las incontrovertibles capacidades humanas para moldear y transformar la materia, o como una manera —la más compleja—, de producir y decir la existencia que le ha correspondido al hombre, ha sido conducido hacia la forma de una entidad autónoma, causa eficiente que ha

dado lugar a un torrente de preguntas y afirmaciones autorreferenciales, que versan sobre su propia necesidad, velando las posibilidades en relación al “trayecto antropológico” que concierne al arte; trayecto que entendemos como el cañamazo de procesos y acciones constitutivas y constituyentes que se juegan en la conformación del hombre en cuanto hombre. La necesidad del arte y sus realizaciones, creemos no pueden ser desatadas de la pregunta por su carácter constitutivo y constituyente en relación a la conformación humana y su carácter afirmativo de la existencia. En el marco de la antropobiología, no pretendemos llevar el arte a su naturalización o su biologización, lo que buscamos es su concepto en relación al ser humano como organismo inteligente, para lo cual hemos de arribar en sentido estricto a una estética antropológica y no a una estética teórica que, parafraseando a Heidegger, podemos decir, secunda el “olvido del ser” en favor de la metafísica.

Al considerar el arte desde la antropobiología filosófica, manteniendo como lo indica Gehlen, la comparación del ser humano con el animal, el arte se nos presenta entonces como la expresión conceptual de la ruptura del “círculo funcional” que caracteriza a los animales, cuyas variables son: estímulo-reacción-acción consumatoria. Decimos que el arte nos permite la expresión conceptual de la ruptura en el hombre de este círculo funcional, puesto que, de hecho en el hombre al no haber instintos extraespecíficos, esto es, al no poseer como los animales una preadaptación hereditaria a las reacciones que deben producir con relación a su medio; entonces se ve abocado a un mundo abierto en el cual

debe orientarse. En esta perspectiva, el arte afirma rotunda y paradójicamente en la experiencia estética —o trágicamente— la apertura del hombre como ser no fijado, lo cual realiza mediante acciones que han escalado la necesidad vital de fijación (gestos, movimientos, símbolos, palabras, etc.). Por tanto, el arte no parece constituirse en un espacio que positiva la necesidad de fijación del hombre en la forma de productos compensatorios (las obras de arte), sino que se constituye (en un movimiento de reflexión que se corresponde a la totalidad perfectamente reflexiva que constituye la condición de lo humano) en la afirmación de su condición de ser desesperadamente inadaptado. El arte sería así en últimas, movimiento de retorno a sí mismo, en la autoapropiación de la lucha que impone: el verse viendo, sentirse percibiendo, el movimiento de comparecer ante el mapa denso de toda orientación posible. Intentaremos revisar si esto corresponde a un movimiento legítimo al carácter excéntrico del organismo humano, así mismo como a la dinámica reflexiva propia del lenguaje y los movimientos comunicativos de la acción humana.

Respecto al posible movimiento de actualización de la orientación, referimos una lógica en la que la acción humana, en cuanto configuración, es un proceso continuo de realización y no de acabamiento, es más, la condición constitutiva del hombre, bajo las condiciones biológicas que lo determinan, lo sitúan en una oscilación entre lo posible y lo actual, nunca algo definido de una vez y para siempre. Visto en la acción específica de sus actividades

mundanas, puede ser comprensible a partir de dos aspectos diferenciables en cada experiencia: aplicación y disponibilidad, entendiendo que el primero alude a la condición indelegable de la experiencia así como a la imposibilidad de heredarla; lo segundo refiere a que la multiplicidad e interrelación de experiencias, siempre se acoplan en dimensiones operantes, lo que constituye un saber disponible. En su momento nos detendremos en estos dos conceptos para desarrollarlos en el sentido que nos parece importante.

Pondremos el acento en el carácter afirmativo y no expresivo del arte, no porque dudemos de su importancia, sino porque buscamos expandir la comprensión del arte en el proceso de su configuración antropológica, y no de manera exclusiva como dijimos antes, en la forma de una *expertise* y la consideración de sus productos como dispositivos operativos dentro de una cultura, lo cual es muy propio de la estética y las teorías modernas del arte.

La estética, asumida de costumbre en su carácter disciplinar, o como el estudio de la gnoseología inferior que disputa la porción sensible del conocimiento humano, pasa aquí a ser la forma de referirnos a las condiciones de posibilidad del ser *práxico*, que se expresa entre otras en su capacidad comunicativa, de videncia, motricidad, etc. Ella estaría en principio, como una conformación que se pone como “profundidad”, al menos así la entendemos si acogemos la afirmación que Gehlen toma de Heisenberg cuando refiere que “«la realidad se presenta a nuestro pensamiento en primer lugar en capas o estratos

separados, los cuales, por decirlo así, se conexionan entre sí en un espacio abstracto detrás de los fenómenos” de tal manera que “todo conocimiento, en cierta manera, ha de estar suspendido sobre una profundidad sin fondo”»². Las funciones superiores (fantasía, lenguaje, pensamiento, etc.) en Gehlen toman lugar como necesidades vitales, por tal razón entran a hacer parte de una ubicación morfológica especial. En lo que respecta a la conformación estética de la acción y su proyección en el arte, tal cual aquí lo exponemos, creemos afirma este complejo.

No se trata de explorar el sentido nietzscheano del dominio del arte sobre la vida, como tampoco caracterizarlo en su calidad de “fuerza” afirmadora; se trata más bien de entender la estética como una vía por la que podemos describir el camino antropológico que traza la acción del hombre, en provecho de su propia afirmación en la existencia. Con la conformación estética de la *acción* humana, no nos referimos a un acto exclusivamente de conciencia, como tampoco a una mecánica corporal. Toda acción es conformación —mediante mecanismos muy elaborados—, entre un cúmulo de demandas del mundo natural y los procesos de producción que requiere nuestra biología carencial para enfrentarlas; acción que hace visible el mundo del hombre en el juego de orientación, descarga y modificación. Dicha conformación, en tanto exitosa, es de suyo la afirmación *en*

² GEHLEN, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987. p. 21

la existencia, y su expansión en función del juego de las posibilidades, es la afirmación estética *de la* existencia ¿Conformación y transformación afirmantes de qué? Del hombre.

La estética que buscamos, resume el concepto de los procesos de conformación de la acción humana, partiendo de la idea que la acción en sentido pleno asume un complejo relacional que se sobrepone a los dualismos y que tiene su núcleo en la forma del saber-hacer con el que Gehlen entiende la experiencia. El complejo humano a la vez que asume y elabora la sobrecarga de percepciones que le asaltan, se conforma como tal y hace lugar a sus posibilidades en lo que Gehlen llama la *auto-actividad*. Ahora bien, la idea de posibilidad contiene la idea del hombre como tarea para sí mismo en continua auto-actividad, así las cosas posibilidad no significa azar. Para ilustrarlo con Gehlen, se trata del “ciclo activo” que da lugar a dos formas propias de la experiencia: aplicación y disponibilidad; gracias a un proceso cíclico de reflexión propio de toda actividad, las acciones tendientes a modificar el mundo se desenvuelven de ida y vuelta. La concepción antropológica de la acción y con ella el propio poder que otorgan los procesos continuos de la autoapropiación y autodeterminación (siempre conectadas con la orientación mundana)³, nos permiten entender la posibilidad como campo de conformación de las experiencias y percepciones, así como de su acumulado. Se trata no de argüir en beneficio de una potencia creadora,

³ Ibid. Pág. 212

buscamos más bien dar cuenta de la transformación que acontece en este ciclo de la auto-actividad, como auto-transformación.

Lo que Arnold Gehlen llama la "industria" de sí, nos permite elaborar la dimensión estética de la producción de sí, definida en el seno de las fuerzas constitutivas de lo vivo, y en particular entrelazando en el trasfondo dos aspectos de la singularidad: uno el proyecto singular de la naturaleza que es el hombre, y el otro la tarea singular que es el hombre para sí. El arte visto desde esta óptica, sería una de las rutas por las cuales el hombre se da el mundo en tanto toma de posición dialogante con su propia condición. Decimos dialoga, porque para el hombre, es en el arte donde se haría posible el re-encuentro, o la representación de su presencia disipada en el mundo.

A partir de la antropobiología filosófica de Gehlen, se entiende que la cultura sería el gran espacio que condensa el sistema de descarga y compensación que corresponden al hombre en tanto que carente y precario biológicamente, así, la técnica y el lenguaje serían los sistemas de descarga por los cuales:

“...el hombre se hace posible todo lo que no está a su alcance, utilizando en cada situación problemática de la vida, instrumentos “extranaturales” con relación a su dotación biológica de origen (...) En la cultura el hombre se da el “entorno etológico que no poseía, o de manera más exacta, el mundo (como decía Max Scheler) en el cual

activa sistemas de transformación indirecta que lo descargan de lo que no puede realizar directamente”⁴

Siguiendo la idea del gran sistema cultura, consideramos necesario distinguir la especificidad del arte, puesto que, si bien el arte hace parte de sus relaciones constitutivas, creemos conveniente revisar si su acción es parte de un sistema de transformación indirecta, o su valor consiste en el carácter directo de su acción como argumentábamos arriba, por cuanto condensa para su propia actividad todos los elementos que han escalado en la cultura como sistemas de transformación indirecta (el movimiento corporal, los útiles técnicos, la emancipación visual respecto al tacto, el lenguaje).

El planteamiento de carácter netamente antropológico, impone conducir desde una estética antropológica, la formulación del arte como problema filosófico, o lo que es lo mismo, el arte como necesidad y no como consecuencia o arbitrariedad. A la base de este planteamiento, tendremos la tarea de comprender la cuestión de un lenguaje que dice de sí mismo (como imagen en la pintura, como sonido en la música, como forma en la escultura y la arquitectura, etc.), a la vez que hace referencia y se dirige en otro orden (distinto al de la representación) a la condición humana, no por otra razón sino por la fuerza que le asiste

⁴ GONZALEZ, William. *El hombre problema. Retardación y Neotenia*. Fundación Filosofía y Ciudad. Universidad del Valle. 2007. Páginas 37 y 38

al arte de indicar la naturaleza como máxima potencia creadora. Es en este punto donde el arte y con él, la ampliación estética, alcanzarán para el hombre el sentido de la autocomprensión como especie y como individuos singularmente dotados de posibilidad.

El acto de crear se ha visto como una capacidad exclusiva de los artistas, a la vez que éstos serían los únicos seres habilitados para hacer emerger lo nuevo y lo inimaginado. Si bien a lo largo de la historia, lo artístico, tomado en la forma de las obras de arte, ha sido relacionado con lo excepcional, se trata de darle como hemos dicho, el lugar que le corresponde en el escenario de la producción de la existencia. Creemos que es posible una idea del arte lejana críticamente de los emparentamientos a los que ha sido proclive la sociedad moderna y contemporánea, toda vez que al arte se le asigna un lugar entre las categorías del *status* social, provocando además su mutación política, y cuando no, se le ha considerado la epifanía de un misterio.

En la antropobiología filosófica encontramos elementos sugestivos en relación a la concepción que del arte se ofrece al tomar en consideración los estudios experimentales de la biología del hombre. De entre ellos, profundizaremos la idea en torno al riesgo que significa el arte para el sistema de instituciones, sobre las cuales se entiende, se erigen los garantes de sobrevivencia del hombre; asunto que buscaremos considerar críticamente, ya que nuestro análisis intenta precisamente situarse en el orden de una reflexión estética

respecto a la cual, el arte se incorpora en la serie de condiciones constituyentes del hombre, bien como horizonte, bien como vuelta crítica sobre sí mismo, lo cual, si bien puede ser contrario según Gehlen al sistema institución que se estructura como orientación para contrarrestar la falta de fijación del hombre, no significa que deba asumir un sentido negativo o en contravía en la producción de la existencia. No hay razones que demuestren que el arte carece de “función” en el proceso productivo de la existencia.

Tomaremos como punto de partida, la premisa sobre la que se estructura la antropobiología filosófica de Gehlen, la cual asume el carácter “no fijado” del hombre, definición que, estructurada desde la óptica biológica, filosóficamente entrega una idea del hombre como problema. Al respecto nos dice Gehlen:

*“Así lo vio Nietzsche, cuando llamó al hombre «el animal todavía no afirmado» (XIII, 276). Tales palabras son exactas y con razón tienen un doble sentido. En primer lugar significan, que todavía no hay ninguna explicación de qué sea el hombre; y en segundo lugar, que el ser humano está en alguna manera «inacabado», no está «establecido con firmeza». Ambas afirmaciones son acertadas y podemos admitirlas.”*⁵

⁵ GEHLEN, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987. Págs. 10-11

Semejante definición, es la más afortunada cuando se trata de acercarnos a una comprensión estética de la fuerza productiva que caracteriza al hombre, lo que implica un continuo y renovado comienzo; como lo dice acertadamente Ernst Bloch en una apreciación antropológica “los hombres siempre comenzamos con las manos vacías”⁶. Desde el arte, la producción continua de sí en referencia al mundo inmediato o el mundo por venir, ratifica una voluntad primordial de creación y transformación del mundo, como posibilidades constitutivas de la dimensión antropológica.

⁶ Citado por JIMÉNEZ, José. La estética como utopía antropológica. Ediciones Tecnos. Madrid, 1983, p. 45

I PRIMER CAPÍTULO
LA ANTROPOLOGÍA COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

I. La antropología como problema filosófico.

A. La imagen del hombre en Arnold Gehlen

Decir que es necesario hacerse una imagen del hombre podría ser una expresión muy general, en oposición a decir que es necesario definir conceptualmente una idea del hombre, al parecer, son dos formas distintas de decir lo mismo. Es corriente la categorización entre imagen e idea, asignando un carácter impreciso o nebuloso a la imagen en relación a la idea en tanto concepto, siendo este último, la herramienta intelectual con la que se aborda la estructuración densa, lógica y aprehensible del complejo que llamamos realidad. La imagen por su parte, es envuelta en un halo de indiferenciabilidad, algo sustancialmente volátil a la comprensión. Nuestro propósito aquí, no es tomar a cargo una discusión respecto a validar o no las diferencias gnoseológicas que definen esta categorización; sin embargo, consideramos importante llamar la atención en este asunto, en razón a que, la antropobiología filosófica de Arnold Gehlen, si bien da cuenta del hombre en un minucioso ejercicio filosófico-experimental, mantiene como previsión metodológica la consideración respecto a que las acciones observables, nos acercan no tanto a

comprender la estructuración que el hombre hace *del mundo*, sino más bien su estructuración *hacia el mundo*.

La imagen tendría que ver con la pertinencia de posibilitar una orientación afín con la objetividad relativa en la que se mueve y se produce (trayecto antropológico) esta densidad viviente llamada hombre, que se hace a la vez que se pregunta por lo que *es*, y *es* de acuerdo a la manera en que se pregunta. De ahí que encontramos entre las primeras afirmaciones de Gehlen en su libro *El Hombre*, el bosquejo de una estructura argumentativa, que busca precisar los sentidos desde donde se erige la antropobiología filosófica como idea e imagen del hombre. Tenemos entonces estas dos premisas:

- a. La necesidad que experimenta el hombre de reflexionar su propia existencia no es puramente teórica.
- b. El tipo de interpretación que el hombre haga de sí, derivará en situaciones específicas que establecen una clara diferencia en su comportamiento con relación a hechos reales.

Para converger positivamente estos dos elementos en el intento por determinar la esencia del hombre, dice Gehlen:

“...existe un ser vivo, una de cuyas propiedades más importantes es la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciéndose necesaria una “imagen”, una formula de interpretación. Con respecto a sí mismo significa: con respecto a los impulsos y propiedades que percibe en sí mismo y también con respecto a sus semejantes, los demás hombres, ya que el modo de tratarlos dependerá de lo que piensa acerca de ellos y de lo que piensa acerca de sí mismo. Pero esto significa que el hombre tiene que dar una interpretación de su ser y partiendo de ella tomar una posición y ejercer una conducta con respecto a sí mismo y a los demás, cosa que no es tan fácil.”⁷

Subrayamos este contraste sugerente respecto a la imagen como posibilidad, es decir, posibilidad de una concepción total del «hombre» como objeto inequívoco para una antropología. Vemos que las pesquisas de la antropología en este sentido, tendrán lugar en un escenario dinámico que permite entrever el sentido del movimiento netamente antropológico; idea por cierto cercana al arte, en la medida en que éste contiene el esquema operativo en que se presenta al hombre la ineludible y a la vez inabarcable tarea de sí mismo. En el trasfondo intuitivo y sugerente de estas búsquedas, la imagen como orientación y fórmula de interpretación trazará constantemente el vínculo de necesidad y posibilidad.

⁷ GEHLEN, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987. Págs 9 – 10.

La intuición y la sugerencia atribuidas a la imagen, no son una sospecha vuelta fundamento, se trata de la recuperación de un sentido amplio de la experiencia del mundo a la cual está compelido el hombre, siendo ésta una suerte de interfaz que permite la convergencia de canales, resolviendo procesos de intercomunicación e interactividad, lo que demanda por supuesto, una representación multilateral, susceptible de ser complementada una y otra vez, de ahí que Gehlen exprese que “El hombre es un campo de investigación, en el que aún hoy día puede observarse un número indeterminado de fenómenos antes nunca vistos y a los que todavía no se ha dado nombre”⁸. Gehlen delimita con precisión en la acción, el marco en el que deben producirse las afirmaciones respecto a lo que constituye la dimensión verificable de lo estrictamente humano, pero no ignora que cada constatación no es otra cosa que una producción relevante si la consideramos en el marco de propósitos específicos, que, sin embargo, procede de un campo experimental de expectativas inabarcables, lo que se entiende en Gehlen como aporte Scheleriano, por cuanto el hombre está «abierto al mundo». Así tiene lugar en Gehlen, una estimación diferente de la experiencia y el legítimo empleo de la idea de imagen, como la manera más precisa de indicar el rasgo metodológico de la pregunta antropológico-filosófica.

⁸ Ibid. Pág. 11

Como elemento inicial en la fundamentación que hace Gehlen de la antropobiología, está el rechazo de la disputa entre el racionalismo y el empirismo, en relación a la concepción unilateral y reducida que cada uno abanderó sobre la experiencia. Para Gehlen la experiencia en principio refiere y ha de referir a la experiencia en general, a “la experiencia de la vida” que nos pone a la altura de las exigencias y demandas sorprendentes, y que de suyo nos permite asumirlas con decisión, voluntad inequívoca y ejecución versátil; no se trata en modo alguno de la experiencia entendida como rudimento que debe desembocar en el juicio, como tampoco la considera fuente del saber.

Lo que hace Gehlen es desembarazarse de la concepción tradicional en relación a la que se ha desenvuelto la filosofía y las ciencias en general, se trata de suspender los juicios dualistas de base metafísica en torno al hombre, esto es, aquellos que conciben al hombre conformado por una espiritualidad sustancial e inmortal abstraída del mundo, y de otra parte un cuerpo material. Los hechos de análisis a que apela el autor, nos dice, debe quedar claro, que si de algo prescindían técnicamente es de la metafísica: “dualismo vulgar que le sale a uno a cada paso y, si trata de librarse de él, se le aparece en forma de objeción”. Tras la ruptura con toda suerte de dualismo, así como con las posturas insolubles de la metafísica, surge en estricto sentido la antropología filosófica. Mediante esta ruta crítica, Gehlen busca instalarse en un punto en el que le sea posible tomar como referentes de

partida, aspectos observables y constatables en relación al estudio del hombre, en el que su actividad espiritual y material se expresan abiertamente es la «acción» (*Handlung*). Así entonces, y entendiendo que para Gehlen «acción» es la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre, es menester concebir a este como un “ser primordialmente activo”.

En resumen, lo que hasta aquí se puede decir es que: el hombre está determinado como ser activo, puesto que está abierto al mundo, así se entenderá que el hombre está obligado a actuar debido a su innegable e indelegable condición “de ser impresionado por una multiplicidad cualquiera de informaciones del mundo exterior, aun cuando sean biológicamente indiferentes o incluso perjudiciales”⁹. Como podemos constatar, los preceptos a partir de los cuales se da asiento a las posibles respuestas motivadas por las preguntas de la antropología filosófica, abren una tarea en relación a la cual, una imagen del hombre se hace necesaria.

La imagen a la que alude Gehlen, y de la cual queremos sacar partido, estará siempre en los bordes entre lo deseable y lo necesario, de ahí que para nuestra reflexión tenga importancia acercar estos planteamientos al arte, puesto que su relevancia, estaría en obtener así, la

⁹ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. 1993, Pág. 32

mayor densidad posible del concepto de «apertura al mundo», antes que definir el establecimiento de una regla compensatoria en relación a la cual, el arte sería un producido funcional merced a una carencia. Terminemos este apartado introductorio con una cita en la que Gehlen, no puede sino coquetear tímidamente con esta cercanía entre el arte y la idea de una antropología filosófica, visión que como veremos, el autor por razones que trabajaremos luego, proyecta en perspectiva de la fijación y la clausura, y no desde la apertura constitutiva del hombre, aún cuando ha hecho de ésta el fundamento de su antropología.

“Por eso, dentro del tema «experiencia» es justificado hablar también del carácter, ya que éste pertenece a ese gran complejo de posiciones de principio que hay que formar en muchos niveles para enfrentarse al mundo, complejo del cual he descrito aquí algunos aspectos. Se trata propiamente de vivir dentro del marco de tales principios preservados, definidos y excluyentes. En esto consiste, para usar las palabras de Goethe, la «obra de arte» que es nuestra vida, todo lo cual se explica por este rasgo esencial: el ser humano no vive, sino que dirige su vida a partir de experiencias y aptitudes que él mismo ha asimilado y cultivado y de las cuales dependen inclusive el desenvolvimiento de los procesos vitales de su cuerpo.”¹⁰

¹⁰ Ibid. Pág. 53

B. El planteamiento biológico en la antropobiología filosófica.

Consideramos que es importante, luego de bosquejar de manera sucinta la emergencia de la antropología filosófica, dar cuenta de la formulación, desde la filosofía, de los planteamientos que Gehlen elabora con base en la comprensión biológica del hombre.

En este sentido, hay que recordar que Gehlen toma de Scheler además de la idea del hombre como ser abierto al mundo, un aspecto que es relevante, a saber, la comparación del ser humano con el animal, y no precisamente desde la escala valorativa que legó la teoría evolucionista, por la cual, el hombre estaría en el extremo más elaborado del “desarrollo” orgánico y racional. Se trata como bien lo dice Gehlen, de asumir la condición del hombre como un organismo vivo que existe junto a otros en el mundo, pero el cual se define por su “posición especial”, que es necesario intentar comprender desde el hombre mismo, a partir de categorías netamente humanas que permitan una descripción o representación aterrizada, posiblemente capaz de iluminar las razones por las cuales “nunca nos asalta la duda de si un ser es un hombre o no (...)”¹¹.

¹¹ GEHLEN, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987, pág. 12

El rastreo antropobiológico que realiza Gehlen no parte como pudiéramos figurarnos, de la descripción dogmática o recurrente de lo biológico, esto es, haciendo una referencia directa sobre la constitución orgánica y corporal del hombre. El ejercicio de Gehlen por poner en conversación la filosofía y la biología, le permiten traducir los problemas a un lenguaje teórico más denso gracias al cual, el punto de partida de su antropobiología se elabora desde la búsqueda de respuesta al sentido de esa “necesidad que tiene el hombre de darse una interpretación”, lo que ocupa un lugar muy sugerente y singular, frente a cualquier otra necesidad biológica que, encontrándose en el hombre, no es peculiar a su especie como es el caso de la alimentación, la reproducción sexual, la creación de útiles técnicos, la comunicación, etc.

El asunto es que para el hombre, no es clara la razón por la cual le es indispensable llevar a cabo dicha interpretación, como no le es clara la tarea que con ello da cumplimiento, no obstante, ante cualquier riesgo especulativo, hemos de decir que los motivos, cualquiera sean ellos, se han de entender como específicamente humanos y atados en su indagación.

Desde un punto de vista biológico, la antropobiología considera al hombre como un ser deficitario, pero antes de llegar a la fundamentación de esta afirmación, ya Gehlen se

refiere al hombre como un ser en cierto modo¹² “inacabado” por cuanto es un ser que está situado ante sí o ante ciertas tareas que le habrían sido dadas por el mero hecho de existir, pero sin resolver¹³. Como podemos observar, en estas formas de enunciación, se comienza a hacer evidente cómo los planteamientos teórico filosóficos inician la búsqueda de correspondencias con otras formas de preguntar y dar respuesta.

Tener que dar curso ineludible a la tarea inacabada de darse una interpretación de sí mismo, es algo que está ligado a la existencia del hombre, por ello, dice Gehlen, esta indigencia ha de hacer parte de la definición del “hombre”.

La “posición especial” de este ser en la naturaleza, obliga de manera específica una concepción total del mismo, capaz de distinguirlo de todo otro ser, en particular de los animales, los cuales, en el decir común, son referidos siempre como la contraparte de lo humano, es decir, son lo no humano, o bien, una especie de antecedente primitivo del hombre en los que se encuentran rasgos que, tomados de manera aislada parecen corresponderle. Esta distinción entre animales y hombres es radical, habida cuenta de su

¹² Debe tenerse presente que para Gehlen, si bien la definición del hombre como “ser carencial”, ha sido acuñada desde Herder, y se ha establecido con fuerza gracias a su carga de sentido, ésta no cuenta con su total aprobación, acoge más bien con rigor la “retardación” o retención de rasgos de la primera infancia, lo que creemos, obedece a que en esta se define un principio más denso en el sentido del despliegue biológico, experimental y explicativo, en tanto que en la primera, su valor transitorio tiene que ver con lo sugerente y paradójico de saber al hombre como una suerte de animal “sumamente imperfecto e incluso imposible”. Esta posición en relación a las dos concepciones puede encontrarse en su libro *Antropología filosófica*, páginas 33 y 36 de la edición aquí citada.

¹³ GHELEN, Op. cit. Pág. 10

oposición a toda idea evolutiva que trace lazos de procedencia del hombre con respecto al animal. Si en este punto nos hemos llamado a engaños, es porque se carece de una visión total del hombre que conjugue desde diversas ciencias, lo que en relación al hombre mismo aparece en principio fragmentado, para así poder conducirlo hacia lo específicamente humano. Este encuentro transdisciplinar sugerido, pretende un campo de encuentro que permita que “todas las características y actividades esenciales humanas, internas y externas tuviesen una conexión (...) visible desde un solo punto de vista (...) en todo caso debería imposibilitar que un solo rasgo característico (la «razón», la mano, la posición erecta, el lenguaje o cualquier otro) fuera declarado como el todo”¹⁴.

Nos aproximamos así a la compleja perspectiva biológica, que en principio involucra un marco general comparativo entre el hombre y el animal, como hemos dicho, en distancia rotunda tanto con la postura evolucionista, como con aquella que pretende partir de lo corporal para “captar desde fuera tanto cuanto pueda del elemento anímico sin palmaria contradicción”¹⁵. Este tipo de pensamiento como lo afirma rotundamente Gehlen, no es biológico.

Notemos que la biología es tomada como una óptica específica del pensamiento, con lo que se acota de manera muy precisa, que en modo alguno la biología se puede reducir a un

¹⁴ *Ibidem.*, p. 14

¹⁵ *Ibidem.*, p. 15

compendio metodológico puramente experimental, el cual, generalmente haya su objetivación en la medida en que sus sistemas de clasificación se correspondan con el mundo viviente. Por el contrario, el pensar estrictamente biológico supone un tipo de proceder que es capaz de concebir las ampliaciones y proyecciones de los procesos relacionales de lo vivo. Es por esto que Gehlen nos propone la hipótesis biológica respecto a que el hombre es un proyecto absolutamente único de la naturaleza, el cual, la naturaleza no ha intentado nunca ni en otra parte¹⁶, postura que como vemos, incorpora el sentido de apertura que corresponde a la visión del pensamiento antropobiológico.

Como características que se oponen al pensamiento biológico tenemos la inclinación conceptual a la *simplificación* y la *unificación*, que se hacen evidentes por ejemplo en la teoría de la procedencia rectilínea del hombre a partir de los antropoides. Simplificar es por ejemplo, pensar unilateralmente a partir de lo corporal, y unificar es vincular todo proceso a una ley evolutiva de la vida orgánica. El pensamiento biológico se moviliza por una observación penetrante, que busca ir al «dentro» del hombre, esto significa, su vida interior, entendida como un sistema multirelacional (que se presenta como lenguaje, pensamiento, fantasía, pulsiones, conocimiento, movilidad, motórica, etc.), que en sus manifestaciones, no es nada distinta de la forma en que se genera la existencia humana. El asunto es que, la antropobiología debe adentrarse y dar cuenta específica del sistema de relaciones que

¹⁶ *Ibidem.*, p. 15

corresponden a la especial disposición corporal del hombre y la compleja interioridad del mismo; lo que se busca es entonces, las formas de la producción de la existencia en la expansión e implicación mutua de dichas relaciones. Así entendido el planteamiento biológico, el problema de la precedencia del alma con respecto al cuerpo y viceversa, y en general la idea de causalidad pierde sentido frente a un sistema de relaciones mutuas que dan lugar a una tarea continua.

Propone Gehlen que el sentido de lo multirelacional expreso en la existencia, se conceptualice lejos de prejuicios y de manera puramente descriptiva, lo que ha de entregar categorías capaces de acercarnos a la comprensión de la interrelación específica de lo corporal y lo anímico. Sólo para precisar esta idea, tomemos dos citas de Gehlen al respecto, la primera nos dice sobre el sentido de la multirelacionalidad a que hemos apelado:

“El análisis objetivo de un ser vivo sólo puede llevarse a cabo biológicamente, cuando investigue también los fenómenos vitales anímicos y espirituales como hechos que tienen relación con otros hechos”, y luego más adelante concluye de manera simple y a la vez compleja sobre lo que entiende en estricto sentido como un planteamiento biológico sobre el hombre, nos dice: “consiste

*solamente en la pregunta acerca de las **condiciones de la existencia** del ser humano” o de otra manera, “¿en virtud de qué medios existe propiamente?”¹⁷.*

Vemos que el campo de preguntas y relaciones que aborda la antropobiología, parte de manera exclusiva de las condiciones de la existencia del ser humano, las cuales, consideradas en relación a las condiciones vitales de los animales, se nos muestran insuficientes para dar respuesta puntual y definida al cúmulo de afectaciones procedentes del medio entorno. Sin embargo, ateniéndonos a la comprensión del asunto, hemos de acoger también como parte imprescindible de dichas condiciones, las respuestas que se ve obligado a producir el hombre a cambio de “poder mantener su vida, prorrogar su supervivencia, sacar adelante su existencia”¹⁸, tenemos así, un sentido abierto de la biología, un sentido de ampliación biológica propia del viviente humano.

Se entiende que esta multiplicidad de relaciones configurantes no es un fenómeno que se nos muestre de manera directa a la observación, pero sí nos es posible dar cuenta de la estructura de operaciones en las que las funciones superiores¹⁹ que constituyen la interioridad del hombre, permiten la continuación exitosa de su constitución corporal a fin de garantizar la existencia. La concepción que Gehlen tiene de la experiencia tiene en esto

¹⁷ *Ibidem*. Páginas 17 y 18, el resaltado es de Gehlen.

¹⁸ *Ibidem*. Pág. 17

¹⁹ Desde el punto de vista biológico, se entiende de manera amplia las funciones superiores como pertenecientes a los condicionamientos bajo los cuales un ser tan expuesto como el hombre se hace realmente capaz de vivir.

una importancia rotunda, pues, si observamos a fondo este sistema relacional, tendremos que decir con él que la experimentación de las realidades en el escenario de actividades netamente humanas, no nos entrega las cosas en sí mismas:

“...sino sólo asimiladas y apropiadas, fundidas en nuestras múltiples actividades (...) es lógico que la mera percepción óptica (donde sólo aparecen simbolizados los innumerables significados que encierran las cosas) se sienta impotente para captar ese «modo de ser» determinado en su oportunidad por toda una polifonía de vivencias y acciones”²⁰

Gehlen sostiene un modo de entender “biológico”; por el contrario, las comprensiones equívocas del concepto de biología, han desembocado en la creencia que la conciencia, el mundo de las representaciones y el lenguaje entre otras, proceden de procesos corporales, con lo que se señala que la óptica biológica pretende mostrar el arte, la religión, el derecho, como puros reflejos de la vida orgánica²¹. El asunto es que, la óptica biológica nos permite transformar la situación particular del hombre en un planteamiento más amplio, capaz de proponer una morfología especial, en la que las funciones superiores hacen parte de las necesidades vitales, en razón de lo cual se efectúan o *realizan* de manera general en la existencia humana, y de manera específica en la *acción*, punto de convergencia de lo corporal y lo anímico. Las funciones vitales así consideradas, nos alejan de tener que

²⁰ GEHLEN, Arnold, *Antropología filosófica*. Editorial Paidós. Págs. 49-50

²¹ *Ibidem*. Pág. 20

enfrentar facultades o poderes extracorporales o trascendentales, pues, son ahora producciones complejas de la condensación de lo corporal y lo anímico, que no obstante siendo *en sí mismas* (múltiples, sin causalidad) trascendentes al pensamiento, continúan una exigencia biológica que se conexiona en toda *acción* que ejecuta el hombre para transformar la naturaleza en favor de su propia existencia. Será entonces la acción (*Handlung*) el concepto que ayudará a iluminar el más oscuro de los «espacios abstractos»²².

C. El hombre como ser inacabado y el problema de la retardación biológica.

Ya desde Scheler se ha planteado que la corporalidad biológica y anatómica del hombre no se corresponden a un entorno que le sea natural y específico a su especie, es decir, el hombre no posee coordinación hereditaria extraespecífica que le permita reaccionar de manera determinada ante el mundo que le rodea; de tal suerte que, contrario a los animales, el hombre está obligado por auténtica necesidad a construir y guiar su propia vida.

Las carencias corporales y la reducción instintiva, hacen del hombre un animal todavía no acabado, un ser que no está fijado con firmeza. Esta idea del hombre como un «ser de

²² *Ibídem.* Pág. 21. Recordemos que Gehlen refiere con la idea de lo abstracto, a la posible condensación de toda la multiplicidad relacional que tienen lugar en el conjunto de lo corporal y lo anímico, lo que daría lugar a la realidad que no nos es presente de plano.

carencias» en comparación al animal, es como nos lo dice Gehlen, un concepto con valor transitorio y no un concepto sustancial, puesto que su propósito está en tratar de mostrar al hombre, en sus condiciones más contrastadas de imposibilidad en cuanto a lo biológico, revelándonos *cuasi* paradójico, lo que permite provocar formas del preguntar, capaces luego de superar positivamente esta contradistinción de la que se parte.

Obsérvese que contrario a la opinión general, la superación de los obstáculos que le impone al hombre su condición de ser inacabado, no tiene lugar mediante la oscura inclusión de una “condición o disposición especial de la pura inteligencia; (o) en una cualidad especial del espíritu”, porque de ser así, irremediablemente nos conduciría a rupturar toda posible relación o vínculo relacional con otras funciones, alejándonos diametralmente de la posibilidad de hallar “una unidad de la ley estructural que reine en todas las funciones humanas desde las corporales hasta las espirituales”²³.

El hombre para garantizarse la existencia está determinado a la acción, lo que se constituye como la ley estructural que impregna o traspasa todas las funciones y operaciones humanas, determinación que es el resultado de la organización física del hombre; biología y morfología confluyen en el concepto de acción.

²³*Ibidem*. Pág. 25

El campo de relación en donde se ha pretendido tramitar una relación comparativa entre el hombre y el animal, ha sido generalmente en la reflexión en torno a la inteligencia y el instinto, arrojando como resultado de manera recurrente, una confusión que traza relaciones causales, expresando una escala de grados que iría de manera evolutiva desde el instinto primitivo hasta el espíritu humano. Gehlen se opone radicalmente a este esquema, puesto que su ejercicio comparativo tiene un sentido específico sobre el carácter único de la morfología humana, descartando de tajo la idea de que el hombre sería el compendio elaborado de procesos gradativamente inferiores que se hallan en los animales, y que ahora se coronan de manera integra en el espíritu humano. Entre el hombre y los animales la diferencia no es antinatural (el espíritu), existe una diferencia que es efectivamente biológica y que obedece a una ley estructural que hemos de plantear con mayor fuerza afirmando una carencia de instintos que lo ratifican como un ser *práxico*. Según Konrad Lorenz, en el hombre se presenta una reducción del instinto, un:

*“...desmontaje de casi todas las coordinaciones firmemente montadas de “accionadores”, que los hacían modos de moverse innatos y propios de la especie. Bajo esta condición, restan en el hombre formas de reacción, sentimientos que no llegan a la acción y acciones que son generalmente variables e imprevisibles que responden a estímulos imprevisibles.”*²⁴

²⁴ GEHLEN, Arnold, *El Hombre*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1987. Pág. 29

Marginar al hombre de reacciones o comportamientos instintivos, significa sin duda alguna, asumirlo imbuido en un cúmulo de demandas sensoriales que le embargan en todo momento debido a su no especialización morfológica para procesar mediante reacciones determinadas por señales o accionadores específicos, todo aquello que se le presenta como parte constitutiva de su campo existencial. El hombre no puede resolver o liberarse de esta carga de manera “natural”, debe recurrir a la *descarga* (*Entlastung*) que es una posibilidad propia de su constitución morfológica. En relación a la conducta instintiva de los animales, la descarga opera como una liberación o exención del comportamiento condicionado, situándose en un comportamiento independiente de las actividades mentales o prácticas, con respecto a los estímulos de situaciones cambiantes. Este proceso puede describirse en sus diferencias con respecto a las condicionantes instintivas de los animales, que están necesariamente vinculadas a un aprendizaje dependiente de la actividad experimental y la incorporación de rasgos típicos que estructuran espacios y situaciones concretas en las que es sólo posible el desencadenamiento de la acción. Respecto a este punto, para hacerlo más explícito, retomemos el planteamiento que al respecto desarrolla el filósofo francés Jacques Poulain, quien apoyándose en estudios etológicos y en la fonoaudiología, expone de manera clara la diferencia constitutiva que hay entre el hombre y los animales. Nos dice Poulain, que los animales están preadaptados de manera hereditaria (invariable), a las reacciones que deben producir en relación a su medio, lo que se puede expresar en un

mecanismo etológico que se estructura en tres variables que trazan los circuitos pulsionales que son necesarios a la supervivencia de cada especie animal: *estímulo, reacción, acción consumatoria*. Ahora, en lo que compete al hombre, éste carece de semejante preadaptación, o dicho en términos etológicos, carece de instintos extraespecíficos que le permitan orientarse de manera puntual en el mundo exterior²⁵. Siendo esta la perspectiva de Gehlen dirá: “En todo caso, se puede decir que el hombre, expuesto como el animal a la naturaleza agreste, con su físico y su deficiencia instintiva congénitos, sería en todas las circunstancias inapto para la vida.”²⁶ La infraestructura profunda que permite en el hombre la descarga, se moviliza a partir de un «hacerse libres» los órganos de los sentidos con respecto a la estructura de los ciclos funcionales de los animales y el instinto²⁷. En términos antropológicos advierte Gehlen:

*“...es de la mayor importancia que todo uso auténtico de símbolos, por ejemplo el lenguaje, se base sobre esa condición de la disociabilidad del comportamiento con respecto al contexto de cada situación concreta, ya que pertenece a la esencia del símbolo el hacer referencia a algo no dado y que no se puede deducir del contexto”*²⁸

²⁵ Para seguir este planteamiento, puede leerse el apartado 1 del primer capítulo del libro *L'âge pragmatique ou l'experimentation totale* de Jacques Poulain. Un resumen preciso de este análisis puede igualmente encontrarse en el trabajo introductorio que hace William González, al texto que traduce al español de Jacques Poulain, titulado *La apuesta por la verdad. Crítica de la razón pragmática*. Publicado por la Fundación Filosofía y Ciudad, Cali, 2003.

²⁶ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. 1993, Pág. 33.

²⁷ *Ibidem.*, p. 33

²⁸ *Idem.*

Siguiendo con la comparación del hombre y el animal, este último muestra una atadura regional a medios ambientes específicos que se ve correspondida con la disposición de toda su estructura orgánica (sentidos, armas de ataque, órganos de nutrición y reproducción, etc.), en tanto que el hombre visto en sus posibilidades de relación con el entorno, se nos muestra inacabado, en riesgo, teniendo que hacer de sí una tarea para sí mismo que no es un lujo, es una condicionante a la que no puede renunciar por cuanto su naturaleza está inscrita en el anillo de la necesidad; por tal motivo debe tomar posición, formarse una opinión, dar su dictamen, tomar partido, en resumen intervenir en las cosas y “hacerse algo”.

Decir que el hombre es un ser carente, se traduce en sentido biológico como no-adaptación, no-especialización, en últimas, la óptica biológica nos entrega del hombre su sentido esencialmente negativo:

“falta el revestimiento de pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación natural apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras, dentro de las condiciones naturales, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido...”²⁹

²⁹ *Ibíd.*, p. 37

En la visión negativa del hombre, nos encontramos con un ser constituido por una serie de no-especializaciones, primitivismos marcados en su estructura biológica-evolutiva que lo sitúan en una medianía biológica sin par, que ha de compensar mediante su capacidad de trabajo o capacidad de acción, esto es, con sus manos e inteligencia, “por eso está erecto *circum-spectans* (mirando a su alrededor) y sus manos están libres”³⁰.

La «apertura al mundo» o la carencia de medio ambiente específico, es la expresión conceptual de esa mediocridad orgánica del hombre, su falta de instintos, que nos revela la consideración biológica cuando constatamos que el hombre es incapaz de vivir en un ambiente fragmentario concreto, debe pues sacar de sí mismo las posibilidades de permanecer en la vida. Ahora bien, pese a todas las carencias constatables, el hombre ha logrado existir por su propia industria, lo cual quiere decir que las condiciones de su existencia están en él, hacen parte constitutiva de su propia estructura y es necesario dar cuenta de ellas y su dinámica.

En su obligada «apertura al mundo», el hombre debe dominar una plétora de estímulos sin finalidad, esto es, que no tienen relación directa con sus necesidades vitales; se enfrenta con un mundo que debe elaborar en una relación espacio-temporal que le permita tomar distancia con la locura que significa no poder ser al instante; esta experimentación la logra

³⁰ *Ibidem.*, p. 38

mediante “pre-visión”, y “pro-videncia”, descargándose de las demandas inmediatas para las que no tiene respuestas determinadas, transformando sus carencias en oportunidades para prolongar la vida.

Gehlen nos muestra que la descarga es el principio que permite comprender la ley estructural de todas las operaciones humanas:

“...todas las «carencias» de la constitución humana (carencias que representan un enorme gravamen de su capacidad de vivir bajo las condiciones por así decir animales) son transformadas por el hombre, por sí mismo y con su acción, en medios de existencia, conjugándose así en último término el destino del hombre a la acción y su incomparable ubicación especial”³¹

Si en el marco de estas consideraciones acogemos la especificidad que obliga Gehlen en relación a la teoría de la “retardación” tomada de Louis Bolk, la cual, concibe todos los rasgos constitutivos específicamente humanos desde el punto de vista del «primitivismo», hemos de avanzar hacia la comprensión puntual de esta determinante en todas sus implicaciones. Miremos esta extensa cita de Gehlen, en donde expone de manera puntual la teoría del «primitivismo» que él mismo afirma, cuenta con su aceptación:

“Se entendía por tal, por ejemplo, el hecho de que ciertas peculiaridades orgánicas, como la dentadura sin diastema, la mano con cinco dedos y otras peculiaridades «

³¹ *Ibidem.*, p. 41

arcaicas», vale decir, antiguas en la historia evolutiva, son sólo comprensibles como punto de partida de especializaciones como las que hallamos en monos grandes (colmillos salientes, acortamiento del pulgar). Las demás peculiaridades (carencia de pelaje, bóveda craneana con mandíbula ortognata, estructura de la región pelviana, etc.) deben entenderse como estados fetales que se fijaron, se hicieron permanentes. Esta «retardación», a la cual le debe el hombre un exterior como quien dice embrionario, es un elemento aclaratorio sumamente valioso, porque permite comprender también otras propiedades humanas, sobre todo el periodo desproporcionadamente largo de desarrollo, la prolongada etapa de desvalimiento del niño, la tardía maduración sexual, etc. Todas las características se engloban bajo el concepto de «falta de especialización», que justifica el describir y comparar al hombre en relación al animal, sobre todo a sus parientes más cercanos, los grandes simios, por cierto muy especializados».³²

El hombre visto desde esta perspectiva morfológica, es pues, un caso excepcional que ha debido, en procura de poder conservarse, vivir como un ser cultural, es decir, a partir de los productos de su actividad previsor, por los cuales transforma las condiciones que le presenta la naturaleza. Este espacio de acciones planificadas y transformadoras, necesarias a la sobrevivencia, con su complejo de herramientas, armas, recursos intelectuales, modos y formas de actuar en relación a determinadas situaciones, constituyen la “esfera cultural” que toda comunidad, por primitiva que sea, ha debido elaborar.

³² *Ibídem.* Pág. 64

En relación a la condición retardada o relentificada del desarrollo biológico, y su impacto sobre la conformación del hombre y su mundo entorno, subrayamos dos aspectos que se engranan en una tensión, que tal vez permita situar el arte en su singularidad como expresión constitutiva del trayecto antropológico. De un lado está la necesaria conformación del grupo familiar para garantizarse la supervivencia, instalando relaciones que se definen dentro de una concepción del tiempo muy particular, que tiene lugar en razón de la contundencia que impone la retardación. Semejante incorporación de una idea de tiempo, exige procesos de formación y aprendizaje que se proyectan hacia adelante con intervenciones contundentes en la representación con que se orienta la vida en sociedad. No es desestimable este punto de la producción de un *tempo* de los hombres, puesto que, desde el otro lado que debemos considerar, la condición biológica retardada obliga al hombre a un laborioso proceso de superación del ahora de las percepciones a través de la inversión de las pulsiones constitutivas. Considerar estas producciones del tiempo, nos muestran cómo el hombre se proyecta más allá del ahora, en una idea de sí, que desde la perspectiva estética, vuelve sobre el hombre para cercarlo en la paradoja de la negación en favor de una idea de adultez y con ella, la producción ideológica de una sociedad civilizada.

Observemos que el primer aspecto tiene que ver con las condiciones específicas que determinan el hecho del nacimiento “prematureo” del hombre, su llegada al mundo en

condición “fetal” que obliga a dotarse de una agrupación que lo acoja y le prodigue las condiciones para mantenerse vivo, tal cual la familia.

Con estos elementos, le es posible a Gehlen observar de manera sistémica en el “proyecto humano”, la interacción problemática entre: las condicionantes biológicas, y la plétora de determinantes que son sustantivas a la *necesaria* prolongación de la vida y el sostenimiento de la existencia. Por esta vía, emerge con fuerza el significado biológico de la llamada “esfera cultural”, para acentuar aún más desde Helmuth Plessner, el sentido biológico del problema antropológico.

Retomemos un poco más el sentido de la óptica biológica que aquí se pone en juego, de tal manera que nos permita en adelante, hablar con propiedad de la dimensión antropobiológica que abre la posibilidad de entender que “no hay limitaciones naturales de la viabilidad humana” y define como sustancial a la existencia del hombre su actividad.

Constatamos entonces, que hay una diferencia importante entre el planteamiento antropológico de Scheler y el de Gehlen. Para Scheler las consideraciones de su antropología, parten de dar cuenta de la esencia del hombre en su relación con el animal y la planta, anclando la diferencia en la idea del puesto metafísico que es peculiar al hombre, gracias a su singularidad llamada espíritu. De esta manera, Scheler sitúa su antropología

lejos de todo naturalismo. Por su parte Gehlen, no dirime la singularidad del hombre trazando un dualismo con la naturaleza, sino más bien, redimensionando el sentido de naturaleza que corresponde al hombre, para lo cual, rastrea las especificidades biológicas que problémicamente lo definen en relación a los animales. En esta diferenciación hombre-animal, nos encontramos en primera instancia con el sentido de “lo dado” que aporta la idea de naturaleza en el animal, por ejemplo bajo la forma del instinto y el equipamiento orgánico que en correspondencia con un entorno, lo habilitan para sostenerse en la existencia. Pero por otra parte, debemos decir que la idea de naturaleza es integración, manifiesta en la forma como se disponen la energía vital del animal y sus facultades en un ritmo funcional con el entorno significativo a su supervivencia. Ahora, en lo que corresponde al hombre, para Gehlen es claro que no habría una naturaleza a la manera de “lo dado”, como tampoco en el sentido de la integración con entorno alguno. Desde esta óptica que en estricto sentido hemos de llamar antropobiológica, el hombre se nos muestra en otra dimensión de la naturaleza, la cual, si su finalidad es integrarlo en interacciones que coronen la permanencia en la existencia, lo hace efectivamente por un camino distinto al de la naturaleza natural, o bien como lo dice el mismo Gehlen gracias a que se ha fabricado para sí una segunda naturaleza que compensa su deficiente equipamiento orgánico.

La óptica biológica de Gehlen en su antropología –como hemos insistido-, presenta un hombre en la actividad continua de “conservarse”, de superar la condición peligrosa a que

lo expone su desintegración instintiva, contando además, con el hecho que el hombre es la única especie que representa un real peligro para sí mismo y los otros, puesto que, al no saber lo que él es, está atado de manera conflictiva a los otros para confirmarse en su imagen. La “apertura al mundo”, traza en este sentido un derrotero que le sale al paso a la concepción del hombre “creador”, mostrando por el contrario, una contraparte dinamizadora asida al riesgo, lo cual, impone al hombre el darse frenos externos de control de sí.

Tenemos que la apertura al mundo, prefigura la idea de un movimiento continuo de autoproducción, que mantiene necesariamente su centro en las condiciones específicas de lo humano, de ahí la producción de una comprensión netamente antropológica.

D. La especificidad de lo orgánico en el hombre y la reflexión como concreción del sistema antropológico. Estructura reflejada del movimiento.

Tocamos aquí un punto importante respecto a las fuerzas que mueven al hombre y lo conforman. Debemos partir diciendo que no se trata en modo alguno de un asunto resoluble en el voluntarismo, aún cuando ya en la exposición precedente hemos tratado de mostrar, cómo la condición orgánica y biológica del hombre, lo ponen de lleno en situación de tener que tomar posición frente a sí y con ello frente al mundo. No basta pues con enunciar la

obligatoriedad, sino por el contrario, acercar el asunto al problema antropológico, ya que, como lo expone de manere reiterada Arnold Gehlen, es imperioso en este camino, salvar el escollo de las respuestas metafísicas que están a la orden del día, y eludir la recurrente reducción de los problemas a problemas de conciencia.

El planteamiento de una especificidad humana no es, en el campo de la antropología filosófica un asunto fácil, de hecho, desarrollar la especificidad del principio vital que mueve y configura la singularidad del hombre nos pone de frente a lo vivo en general. En la historia del pensamiento, la comprensión del principio de lo vivo, así como la distinción del hombre frente a lo vivo en general, ha tomado diversos derroteros, unos integradores que vieron en el alma un principio vital que anima todo lo vivo: alma vegetal, alma animal y alma humana; lo que dio lugar a una línea de separación específica entre lo viviente y lo no viviente; antes que a la oposición entre la vida y las funciones del hombre frente a las del animal, dicha disputa ha de decirse, es relativamente reciente³³.

Para Arnold Gehlen, en el hombre nos encontramos con “un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que ésta no ha intentado nunca ni en otra parte”, lo que hemos de entender precisamente en el sentido que el hombre no es el resultado de un proceso evolutivo que iniciaría en el animal, ya que esta procedencia deja sin piso el planteamiento

³³ SIMONDON, Gilbert *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires 2008. Pág. 28

auténticamente antropológico. Así Gehlen determina una especificidad que no es la especificidad que por ejemplo otorga Sócrates, quien “distingue inteligencia e instinto y opone, en cierta medida, la inteligencia al instinto. Funda, uno puede decirlo en este caso, aún cuando más tarde fuera un abuso emplear la misma palabra, un humanismo. Es decir, una doctrina según la cual el hombre es una realidad no comparable a ninguna otra en la naturaleza”³⁴. Si consideramos el pensamiento socrático a partir de la consigna: “conócete a ti mismo”, no son entonces las cosas, el mundo o los fenómenos físicos que hay que conocer, porque el potencial de verdad no está en la naturaleza sino en nosotros mismos y hay que liberarlo, por ello, entre instinto y razón, entre los animales y el hombre existe una diferencia de naturaleza. En el *Timeo* de Platón, nos dice Simondón, los animales son una degradación del hombre, de éste se desprenden las diferentes especies por simplificación y degradación, una suerte de evolución a la inversa.

Constatamos que las relaciones que se trazan entre el hombre y el animal están continuamente estructuradas en una especie de diferenciación con elementos determinantes a cargo de uno u otro lado, de hecho, aunque nuestro interés es aquí intentar seguir a Gehlen en sus desarrollos, es necesario contrastar su visión con la de otros pensadores que han tenido una importante injerencia en el desarrollo o dilución de la antropología. Debe quedar claro que para Gehlen no hay posibilidad de establecer preceptos dicotómicos como

³⁴ Ibídem. Pág. 32

los del cristianismo, que estructuran la diferencia poniendo de un lado la realidad animal desprovista de interioridad y del otro lado la realidad humana con su capacidad de hacer conciencia de sí; como tampoco la dicotomía cartesiana que opone en términos de sustancia, la vida animal (*res extensa*), de la vida humana (*res cogitans*). En esta historia de las elaboraciones dicotómicas, el animal resulta siendo el no-humano, “un ser ficticio que es, ante todo, lo que no es el hombre, un pseudo viviente, una clase de contratipo de la realidad humana idealmente constituida”³⁵, lo que muestra precisamente su consecuencia más nefasta cuando, los apologistas de la humanidad, procurando una antropología absoluta, someten al animal a la coherencia de su despropósito. Sólo como ilustración, cito a continuación la referencia que Simondón hace del cartesiano Malebranche y sus argumentos teológicos muy “conmovedores”:

*“...los animales no pueden sufrir porque el dolor es la consecuencia del pecado original. Ahora bien, de ningún modo está dicho que los animales hayan comido el fruto prohibido, por consiguiente, los animales no pueden sufrir, -sería una injusticia para ellos puesto que no cometieron ese acto-, La especie humana es la única que puede sufrir. Por esta razón, uno puede descuartizar perros y ponerlos contra las puertas del granero para ver la circulación de la sangre.”*³⁶

Hemos dicho que es menester plantear los elementos que nos permitan el trazado de un trayecto antropológico, capaz de acoger los aspectos que podemos considerar específicos

³⁵ Ibídem. Pág. 52

³⁶ Ibídem. Pág. 67

del hombre, o al menos observables en su peculiaridad orgánica y su acción. Como contrapunto a la visión de Gehlen, tomaremos las formulaciones de Max Scheler y Helmuth Plessner, quienes le son muy cercanos conceptual e históricamente. Veremos cómo buscan resolver la dimensión antropológica, no sin intentar rescatar la singularidad del hombre frente al animal, mediante argumentos que, no obstante lanzan al hombre irremediabilmente fuera de sí, despojándolo de su propia realidad.

Sabemos que la definición del discurso antropológico, ha estado atado a la pretendida búsqueda de la esencia humana, el núcleo original, con la esperanza de hallar, aquello que hace que el hombre sea hombre y lo defina como tal. Encontramos así planteamientos teológicos y teleológicos al igual que otros de corte evolucionista que, aún cuando al parecer velan por la unidad de lo vivo, no hacen sino situar al hombre en la cumbre de los logros de la naturaleza, otorgándole la supremacía sobre lo vivo, bien por su intelecto sin igual, como por sus dotes sobrenaturales. Comencemos diciendo que efectivamente el hombre, posee una característica orgánica especial que, hasta donde sabemos, lo diferencia de los demás seres vivos. Se trata de la posibilidad de tomar posición frente a sí mismo, tener conciencia de sí y hacer de su ser-él-mismo una experiencia. Este movimiento constitutivo del hombre permitiría mostrar, cómo la esfera de lo humano entendida en esta dinámica, define la apertura al mundo como una tarea a cargo del hombre, la cual, pese a todo, no tiene plan específico.

En la búsqueda del elemento productivo antropológico, podemos diferenciar dos niveles del problema, uno es el puesto del hombre o su lugar en la naturaleza, explícito en la relación que se traza con el animal y con lo vivo en general, lo que llevará a plantear una condición no natural de la “naturaleza” del hombre. En este punto, la acción por la que tiene lugar la transformación de la naturaleza en beneficio del hombre, constituye la cultura como naturaleza no natural, que le corresponde al hombre como mundo entorno. El otro nivel del planteamiento está en la unidad productiva del mundo y de sí –simultaneidad obligante por definición en tanto ser abierto al mundo-, y los sistemas de prolongación o continuación del impulso vital, por lo cual tienen lugar lo específicamente humano. Este nivel es para nosotros de suma importancia en la medida en que, al intentar superar los esencialismos, la antropobiología filosófica en sus desarrollos ha intentado especificar el movimiento de la pura vitalidad que caracteriza al hombre, y de manera más precisa, centrando la atención en la manera como tiene lugar la experiencia e industria de sí mismo, extrañamiento que ya no es un *a priori* que lo lanzaría de plano ante sí mismo como humano.

Tan sólo para ilustrar, bosquejemos cómo intentan Max Scheler y Plessner la enunciación de este movimiento que da lugar a lo estrictamente humano. En su famoso texto *El puesto del hombre en el cosmos*, Scheler nos presenta una estructura de diferenciación de la totalidad del mundo bio-psíquico, en el cual, se resalta la singularidad del hombre en relación a las plantas y los animales.

Las plantas estarían en este sentido, dotadas de impulso afectivo, sin conciencia, ni sensación, ni representación, “una mera dirección hacia” y “desviación de” (placer y padecer sin objeto), serían los dos únicos estados del impulso afectivo³⁷. Las plantas por consiguiente carecerían de sensación y de conciencia, por lo que la dirección de su vida, es denominada vegetativa, queriendo decir que su impulso está dirigido íntegramente *hacia fuera*, por lo que no hay en la planta una reversión o *reflexio* de la vida sobre sí misma.

En otro nivel estarían los animales, quienes cuentan con el *instinto* como siendo la segunda forma psíquica esencial, mucho más primitiva que los complejos anímicos determinados por *asociaciones*³⁸. El instinto es, según Scheler, una palabra oscura y discutida, por lo cual, es necesario atender exclusivamente a la conducta del ser vivo, para de ahí colegir lo que sobre él se pueda decir. Scheler hace una caracterización de las conductas instintivas - asunto que no vamos a tratar aquí-, mostrándonos además, cómo el instinto puede especializarse por obra de la experiencia y el aprendizaje. De manera general, el instinto para Scheler es en el animal, una relación determinada *a priori* con la estructura del mundo circundante, entorno que le es natural (sistema de coordinación extraespecífico).

En lo que respecta al hombre, Scheler formula un principio que de manera explícita afirma es “ajeno a todo lo que podemos llamar vida...principio que se opone a toda vida en

³⁷ SCHELER, Max *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada S.A. Buenos Aires 1932, pág. 28

³⁸ *Ibíd.* Pág. 38

general”³⁹, los griegos le llamaron razón, Scheler le llama espíritu. Gehlen rechaza como sabemos esta teoría, puesto que no hace más que retornar a un discurso metafísico, que a lo largo de la historia, no ha dejado avanzar en el conocimiento y configuración de una imagen cierta e integral del hombre. Dotando al hombre de *espíritu*, Scheler permite que el hombre se libere de la presión de lo biológico y todo lo que como tal lo atara a la vida; el medio ambiente que somete al animal, el hombre es capaz de objetivarlo, tomar distancia de él. Entonces lo específicamente humano sería esta libertad de origen interno que le permite la objetivación del mundo.

El hombre contrario a las plantas y los animales, contaría con el anuncio retroactivo de los estados propios del organismo a un centro interior. Así lo describe Scheler:

“...el recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre. Con este tornarse consciente de sí, con esta nueva reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la segunda nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el “medio” a la dimensión del “mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también –y esto es lo admirable- convertir en objetiva su propia constitución fisiológica y psíquica y cada una de sus vivencias psíquicas.”⁴⁰

³⁹ Ibídem. Pág. 54

⁴⁰ Ibídem. Pág. 58,59

Gehlen insiste que en Scheler la diferencia entre el hombre y los animales es sólo de grado, y que por lo tanto, se hace necesario definir las diferencias mediante una ley estructural que reine en todas las funciones humanas, de tal suerte que no se escinda al hombre en funciones que provienen de lugares distintos, con lo que además, se estructura la falsa idea de un movimiento evolutivo de operaciones, que irían del instinto hasta el espíritu humano. Como vemos, para Scheler esta dinámica que imprime el espíritu y que pretende explicar la situación especial del hombre, en su capacidad de objetivación del mundo, termina arrojándolo fuera de sí mismo, ya que, semejante fuerza que lo hace prescindir de su existencia para aprehender el puro ser de las cosas, no puede ser de este mundo. Con Gehlen podemos concluir entonces, que Scheler apela a la argumentación metafísica para definir la singularidad antropológica, siendo el espíritu el principio específico de su antropología.

En el caso de Helmut Plessner, el planteamiento es interesante pero no menos problemático ya que a nuestro criterio, se cifra en una descripción fenomenológica del percibirse a sí mismo, lo que se plantea en la pregunta:

“¿Qué condiciones han de cumplirse para que una cosa viviente perciba el punto central de una posición, en el que vive integralmente y por cuyo medio tiene vivencias y actúa? Condición fundamental para ello sería, sin duda, que el punto central de su

posición, en cuya distancia frente al propio cuerpo (Leib) radica la posibilidad de cualquier darse, tomará distancia frente a sí mismo.”⁴¹

Si bien Plessner aborda el problema de la esencia del hombre, hay que subrayar que, como lo hará Gehlen en su momento, advierte respecto a la implicación contundente que sobre el hombre y su historia tiene la idea que de sí mismo se haga. Lo que el hombre piense de sí mismo y lo que sea capaz de hacer, le permiten jugar con su propio destino, no hay neutralidad posible; por ello, toda acción y decisión humana tiene implicaciones sobre la existencia del hombre. Plessner se preguntará entonces, por los límites que es necesario fijar al hombre, cuando tras haber perseguido y derrumbado todos los principios extramundanos de su esencia, sólo le queda a disposición la base natural de su existencia. Visto desde aquí, Plessner entiende que la fundamentación de una *humanitas*, se hace difícil además de muy peligrosa, ya que la base biológica no tiene vínculo directo con ello, y los intentos que se hicieron de conectarlo, dieron desastrosos resultados ya conocidos en la historia alemana. Visto de esta manera, las indefinidas líneas de lo humano quedan oscilantes entre el juego de posibilidades que brinda la naturaleza en la forma densa de la vida, y las determinaciones históricas que dan lugar a lo real en forma de los procesos de individuación que acometen los hombres. Es por lo tanto la tarea de Plessner —entre otras—,

⁴¹ H. PLESSNER, *Los grados de lo orgánico y el hombre*, en *Clínica y pensamiento*, n. 2 (2003), Exlibris ediciones. Madrid, págs. 7-26, trad. esp. de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.

indagar cómo es posible, que a partir de la dimensión biológica tenga lugar la existencia humana como tal.

Para este análisis, Plessner desarrolla el concepto de excentricidad, lo que supone que sólo al hombre, contrario al animal, le es dada una posicionalidad excéntrica. El hombre es pues un ser posicional por cuanto está puesto en sí mismo, lo que quiere decir, que se vive como centro, con lo que Plessner hará alusión a la muy peculiar y compleja relación que en el hombre se da entre individuo y ambiente circundante, el hombre es en este sentido, la realización-ejecución de dicha relación particular. Vale anotar que la posicionalidad (*positionalität*) en Plessner acusa un valor teórico perturbador en relación a la idea de la interioridad humana, así lo entiende el profesor Menegazzi cuando dice que:

*“...Plessner, mediante el concepto de “estar puesto” en sí mismo propio de todo ser viviente, íntimamente relacionado con el espacio conceptual de la pasividad, quiere alejarse de manera radical de aquella actitud antropocéntrica e idealista que sostiene que la interioridad del hombre (su lógos, intelecto o alma) es condición de posibilidad de lo real (ese Yo que se pone a sí mismo y que también pone lo otro, el no-yo), actitud que ha permitido una exaltación sin límites de la interioridad y de su identificación con el lugar de la verdad.”*⁴²

En Plessner hay en el sentido de la biofilosofía, la necesidad de trazar claramente los vínculos entre el hombre y el resto de los seres vivientes, y por esta vía con la naturaleza en

⁴² MENEGAZZI, Tommaso *Helmuth Plessner: Antropología y Bio-Filosofía a comienzos del siglo XX. Thémata*. Revista de Filosofía. Número 43. 2010, Universidad Autónoma de Madrid, pág. 297

general, en oposición con la separación arbitraria que promueve la tradición occidental. Metodológicamente la pregunta por las condiciones mínimas de vitalidad, nos permiten comprender qué es lo vivo, y entonces avanzar hacia la fundamentación filosófica del vínculo profundo entre la vida y la existencia humana.

Decíamos arriba que la relación específica del hombre como organismo y el entorno, definían su singularidad, en este mismo sentido es necesario plantear la especificidad de las relaciones que tienen lugar en los otros organismos. Para Plessner la planta está en el primer grado de lo orgánico, y forma una unidad ideal con el entorno debido a su inserción inmediata en el campo posicional, la planta no presenta re-acción alguna *por* un centro, es decir, no hay mediatez porque su posición central es el absoluto aquí-ahora. El animal por su parte, presenta una organización centralizada en clave reactiva sin ninguna relación con su centro posicional, o lo que es lo mismo, sin relación con su ser él mismo. Cuerpo físico (viviente) y vivencia interior en el animal se hallan referidos a su posición central, en absoluto aquí-ahora, lo que no obstante, lo define como un sujeto activo en su campo posicional. El hecho de estar referido de manera única a su posición central, descarta que en el animal se presente otra instancia a la cual referirse, así el animal al ser él mismo en esta relación, se agota en su aquí-ahora. Dice Plessner al respecto:

“El animal vive desde su centro y en dirección a él, pero no vive como centro. Experimenta vivencias de su entorno (Umfeld) ajeno o propio, y posee también la

capacidad de adquirir un dominio sobre su cuerpo (Leib), que constituye un sistema que remite a él mismo, es decir: constituye un sí-mismo, pero algo nunca será contenido de su vivencia: ese sí mismo.”⁴³

En el animal, en estricto sentido, no hay un sujeto de la vivencia, no hay alguien a quien se le den los propios tener, experimentar y obrar del aquí-ahora, porque está ausente un plano proyectivo sobre el cual y en relación al cual, se pudiera dar una distancia entre la estructura de la cosa viviente y la cosa cuerpo animal. El animal está dado ante sí mismo, remitido a su centro posicional como totalidad corporal en el aquí-ahora, puede además ejercer influencia sobre ella logrando que los impulsos centrales se traduzcan en resultados físicos; sin embargo, la totalidad corporal “aún no” se habrá vuelto perfectamente reflexiva⁴⁴ porque al cuerpo animal le está vedada una reflexividad completa. Es importante resaltar este “aún no”, porque mediante esta observación, Plessner bosqueja la posibilidad de pensar una elevación, por la que la cosa corporal viviente puede ascender “a un grado posicionalmente superior dejando atrás el grado animal”, de hecho plantea que en los seres vivientes tiene lugar una ley que determina la diferencia de grado, por ejemplo es dable pensar que en la planta se refleja la posibilidad de lo realizable en el animal y así mismo, en el animal la posibilidad de una realización sólo dable en otro tipo de ser. Esta especie de ley de los grados de lo viviente, la plantea Plessner de la siguiente manera:

⁴³ PLESSNER, Helmuth *Los grados de lo orgánico y el hombre*. revista Clínica y Pensamiento. Pág. 7

⁴⁴ Idem. Pág. 8

*“El animal está puesto en él mismo, vive partiendo de su centro, pero esto, que constituye sin duda el punto de apoyo de su existencia, no se halla en relación con él, no se le da. Por tanto, ahí queda abierta la posibilidad de una realización. Y nuestra tesis apunta que está reservada al hombre”*⁴⁵

Debe decirse no obstante, que para Plessner, si bien por las determinantes de una categoría posicional puede intuirse la posibilidad de otra como lo que le es diferente, esto no quiere decir que exista de hecho una continuidad entre una y la otra. Tampoco puede explicarse una por la otra, por ejemplo el hombre por las determinantes posicionales del animal, porque el hombre exige una nueva categoría vital, porque en estricto sentido, el hombre es otra realización posicional.

Atendiendo a lo anterior, la argumentación por la cual se busca dar paso a la comprensión del grado de posicionalidad re-activa, hacia el de la posicionalidad activa-reflexiva, se traza primero sobre la imposibilidad en el animal de relativizar el aquí-ahora, de escindirlo en un desdoblamiento que significa apartarse o tomar distancia de sí mismo. Entonces, Plessner formula la siguiente pregunta: ¿Qué condiciones han de cumplirse para que una cosa viviente perciba el punto central de una posición, en el que vive integralmente y por cuyo medio tiene vivencias y actúa? La condición parece dibujarse de manera esquemática en un posible momento de suspensión o retardación del tiempo del aquí-ahora, para de este modo, trazar distancia con respecto al cuerpo y ahí precisamente la posibilidad de darse

⁴⁵ Idem. Pág. 8

ante sí mismo lo que le es dado. Añade Plessner: “¿ante quién, si no es ante sí mismo, puede darse aquello ante lo que todo está dado?” es el ser humano el único que vive a partir de su centro, en su centro y en cuanto centro. En el hombre su centro posicional mantiene una distancia con respecto a sí mismo, siendo esta la condición determinante que permite al hombre la reflexividad completa del sistema vital⁴⁶.

La reflexividad nos permite entender que al hombre le es posible volverse sobre el movimiento de la inmediatez que engancha su acción con la posibilidad de percibirse y saberse el centro de la misma, puede pues percibirse percibiendo, verse viendo. El carácter posicional del hombre le permite ser centro al igual que es ex-céntrico, es decir, vive desde su centro posicional el aquí ahora, a la vez que tiene conciencia de ser el sujeto activo de su existencia. Como referencia conclusiva de este asunto en Plessner, tomemos una cita extensa de Menegazzi, para comprender los alcances y el límite de la excentricidad del hombre en clave fenomenológica; con ello lograremos avanzar hacia la comprensión antropobiológica de Gehlen, en relación a lo que aquí se ha presentado como la emergencia de la singularidad del hombre a partir de su carácter reflexivo. Dice Menegazzi citando a Plessner:

⁴⁶ MENEGAZZI, Tommaso *Helmuth Plessner: Antropología y Bio-Filosofía a comienzos del siglo XX. Thémata*. Revista de Filosofía. Número 43. 2010, Universidad Autónoma de Madrid, pág. 299

“El hombre se caracteriza por tanto como un yo (Ich), como aquel «punto de fuga de su propia interioridad situado “detrás de sí mismo” [hinter sich] que, abstrayéndose en cada momento de las acciones que la vida ejecuta a partir de su propio centro, constituye el espectador que contempla el campo interior como un escenario, el polo subjetivo que ya no podrá ser objetivado y colocado en posición de objeto». Sin embargo, el hecho de guardar una distancia desde el centro de ejecución (Vollzug) vital y el hecho de establecer una diferenciación respecto al punto de origen de la conciencia no implican en modo alguno una ulterior presencia sustancial que se coloque más allá del núcleo subjetivo interior (Leib), en una suerte de ulterioridad ocular que acredita la existencia de un “detrás de” o a un “dentro de” efectivamente presentes. A este propósito Plessner es muy claro: «si existe el aquí-ahora como un punto absoluto, centro posicional de un ser vivo, entonces es absurdo suponer que “cerca” de él, detrás o delante, antes o después, pudiera existir otra vez ese mismo punto». El hombre, en último término, no es sino ese «yo que no pertenece a la esfera de la que, sin embargo, constituye el centro» y así logra observar su propia relación centro-medium a partir de un punto que se sitúa fuera del centro de ejecución de los actos. Por tanto, argumenta Plessner, su existencia «se encuentra más acá y más allá del abismo, vinculada al cuerpo, vinculada a la psique, pero a la vez puesta en ninguna parte, sin lugar y sin nada que la vincule al espacio y al tiempo, y así es hombre». Es decir una cosa viva que siente y vive en primera persona el inmediato brotar de sus acciones, y que por tanto también se considera (al observarse en tercera persona, desde fuera) el autós de su misma existencia”⁴⁷

Como veremos en adelante, la forma de asumir este asunto así como su desarrollo, es en Arnold Gehlen notablemente diferente a lo que observamos en Scheler y Plessner, en el sentido de la rigurosidad con la que el planteamiento se realiza en las márgenes estrictas de

⁴⁷ Idem. Págs. 299-300

la antropobiología que entiende al hombre como ser carencial y por lo cual, deben contarse tanto los productos de su actividad planificada como sus materiales y recursos intelectuales en tanto condiciones de vida *físicas* del hombre⁴⁸.

Desde esta óptica biológica, el hombre se nos muestra en otra dimensión de la naturaleza, puesto que, si su propósito es integrarse al mundo en interacciones que coronen la permanencia en la existencia, esto acontece por un camino distinto al de la naturaleza natural. La diferencia con respecto a los otros autores, está en que Gehlen intenta vincular el movimiento reflexivo, no de manera exclusiva a las facultades intelectuales del hombre sino estructuralmente al sistema relacional del hombre con su medio ambiente, en razón como hemos dicho, de su condición biológica carencial.

Queda claro en Gehlen el carácter pragmático de sus consideraciones sobre este asunto, por cuanto es entonces, en el comportamiento y en la acción, en donde pueden entenderse por ejemplo, el pensamiento y la conciencia humana. De hecho, Gehlen considera la conciencia una *fase de la acción*⁴⁹. Significa esto que en el hombre, pensamiento y conocimiento son un tender-hacia, movimiento hacia afuera que empieza con la percepción. La estructura operacional del pensar y el conocer une actividades perceptivas y activas en un *poder* de

⁴⁸ GEHLEN, Arnold *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. Barcelona 1993. Pág. 65

⁴⁹ GEHLEN, Arnold. *El hombre. Su Naturaleza y Lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. pág. 70

comunicación que puede ser exclusivamente simbólico, pero que no obstante es configurante de la vida en la medida que la simbólica es igualmente un aspecto de la acción, ¿Cómo se explica esto? Pues bien, Gehlen nos ha dicho que el hombre cuenta con especiales condiciones biológicas que lo definen como un ser carencial, porque carece de un sistema de respuestas para liberarse del agobio imparables del mundo y sus afectaciones. Así se ve el hombre obligado a tener que desvincular sus relaciones con el mundo del puro presente (el presente de las impresiones rapsódicas que lo afectan sin cesar), mediante una penosa laboriosidad de sus experiencias; el hombre por su propia industria las debe arrancar de la maraña caótica de percepciones para tenerlas a su disposición. Gehlen define este proceso laborioso sobre la experiencia como aplicación y disponibilidad lo que nos permite ver “simbólicamente”. Así lo explica Gehlen:

“En realidad, a espaldas de la conciencia se ha dado entre tanto un segundo paso, infinitamente más importante de nuestra experiencia y acumulación de experiencia: se han constituido formas superiores, simbólicas, vale decir, abreviadas y, por ende, aliviadoras de la percepción y del saber vital en general, que ahorran largas series de experiencias reduciéndolas considerablemente, como quien dice resumiéndolas. Así vemos el peso, dureza, blandura, humedad o sequedad de las cosas, o sea, sus “valores de trato”, sin tener que extender la mano para establecer estas impresiones táctiles en su origen ni hacer intervenir de algún otro modo nuestros órganos motores...”⁵⁰

⁵⁰ GHELEN, Op. cit. Pág. 50, 51.

Esto no resuelve todavía el movimiento que nos interesa, a saber, el volver sobre sí mismo por el cual el hombre se diferencia del animal y los demás seres vivos. Nos permite no obstante, reconstruir paulatinamente el sistema en donde dicho movimiento que hemos llamado de reflexión, adquiere su sentido específicamente antropológico. Debemos ahora retener un punto, y es que en el hombre la relación dualista entre cuerpo y alma debe ser abandonada para situarnos en el hecho que el hombre es un ser abierto al mundo, es decir, no especializado, que ha sido dejado a su propia actividad e inteligencia para poder vivir, un ser totalmente expuesto a todos los peligros que le presenta el mundo teniendo que, no obstante, mantenerse en él mediante su apropiación y transformación. El hombre es entonces por necesidad de su propia naturaleza un ser abocado a la acción y por ello un ser que tiende hacia afuera, lo que nos entrega un sentido distinto del “dentro” que no tiene nada que ver con la idea de una mismidad puesta en relación consigo misma. Gehlen al final de su obra *El hombre*, ratifica el sentido de este movimiento de la siguiente manera: “El alma aislada del hombre pensante se equivoca al alzarse ella sola con la pretensión de la profundidad. “Aquella profundidad, que con justo título puede uno sólo pensar, se halla, según las categorías ópticas, del mismo modo hacia dentro como hacia fuera”, dice N. Hartmann.”⁵¹

⁵¹ GHELEN, Op. cit. Pág. 475

Ahora bien, el camino para avanzar hacia la comprensión de este “dentro” en el hombre, puede rastrearse a partir del *hiatus*, factor determinante en la conformación específica del trayecto antropológico. Veamos ahora, cómo la separabilidad de las acciones con respecto a los impulsos (*hiatus*) nos acerca a comprender las condiciones por las cuales, el volver sobre sí del hombre, esto es, el sentido de su “mismidad”, debe entenderse de manera tal que no conduzca a la confusión y pérdida de la perspectiva antropobiológica que se define de manera puntual en la siguiente formulación: “Siempre, incluso en las operaciones más elevadas, la apropiación del mundo es una apropiación de sí mismo; la toma de posición con respecto al exterior lo es con respecto al interior también”⁵²

Al inicio de nuestra investigación, habíamos enunciado ya cuál es la importancia de desvelar la dinámica del sistema reflexivo del hombre en su necesario comportamiento loquial, es decir, su comportamiento comunicativo y de intercambio con el mundo. Es claro para nosotros que, en el hombre, la distancia (*hiatus*) entre el estímulo y la acción, producto de la inexistencia de respuesta inmediata a la infinidad de movimientos comunicativos y sensitivos que le asaltan simultáneamente, es una necesidad, porque si el hombre, con toda su carencia biológica estuviera avocado a enfrentar la pura situación-ahora como lo hace el animal, sería incapaz de vivir. De nuevo cobra sentido aquí el concepto de *descarga*, que – como hemos visto antes-, permite explicar cómo el hombre se libera de la presión del aquí

⁵² Idem., pág. 193

ahora, de hecho, la importancia de ésta categoría, según Gehlen, radica en que, en ella se describe una de las leyes fundamentales de la vida sensorial y motora que delimitan el “campo de juego” para la aparición de la conciencia pensante⁵³.

El espacio de necesidad de la descarga se configura en el *hiatus*, el cual podemos representarnos, significa para el hombre una demora en el tiempo de los movimientos comunicativos sensitivos, expresa la liberación del hombre respecto a la situación en la que está preso el animal (el aquí-ahora), por ello, es posible para el hombre asumir de manera productiva, su dominio sobre la apertura al mundo, lo que como se comprenderá, significa igualmente un dominio de sí; resultado de importancia para nuestra pregunta. Ya podemos anticipar claramente, que, en Gehlen la concepción y elaboración de esta conciencia reflexiva está firmemente atada a la idea que, el hombre debido a su particular morfología carencial, lleva en sí mismo la necesidad de dedicarse a una elaboración activa y planeada de las realidades en función de servir a la vida.

Gehlen plantea el problema de manera interesante; nos dice que “siempre el ahora de la percepción es solamente el punto de arranque de los procesos de que tratamos: a saber, aquellos en los que el hombre trabaja para salir de sí mismo hacia la super-visión y la

⁵³ Idem., pág. 77

captación sinóptica de lo que la situación contiene ahora.”⁵⁴. Abordar los movimientos por los cuales tiene lugar la superación del ahora mediante la prolongación en el tiempo de los movimientos comunicacionales sensitivos, requiere que nos detengamos primero en un concepto harto complejo, que metodológicamente no sólo permite comprender la distinción del hombre respecto al animal, a partir del *quantum* de fuerza biológica que da lugar al hombre, sino también entender la actividad autoconformadora del hombre cómo se enlaza sin fractura desde sus basamentos biológicos. Se trata precisamente de la pulsión, la cual, ingresa a esclarecer el sentido vinculante entre los instintos y la conciencia, así lo afirma Gehlen en la siguiente hipótesis: “...consiste en suponer entre el instinto y la conciencia tal relación de complementariedad, de reciprocidad variable, que el mayor desarrollo de una de esas instancias excluye el de la otra.”⁵⁵ Ateniéndonos a estos preceptos, partamos entonces de esta idea: la pulsión se define en relación a la orientación que debe dar el hombre a la acción, y no en el sentido de una fuerza abstracta, pese a que la pulsión es considerada por Gehlen un *a priori* constitutivo del hombre. Sin infringir el pensamiento de Gehlen, vamos a permitirnos citar a Nietzsche quien entrega una idea suficiente para iluminar el problema de las pulsiones que bien puede seguirse en Gehlen. Al respecto nos dice Nietzsche:

⁵⁴ Idem. Pág. 58

⁵⁵ GEHLEN, Arnold *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. Barcelona 1993 pág. 125,126.

“Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad – más aún, no es nada más que ese mismo pulsionar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y, si puede parecer otra cosa, ello se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”. Es decir, del mismo modo que el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe al segundo como un hacer, como la acción de un sujeto que se llama rayo...”⁵⁶

Tenemos que las pulsiones estarían indicando no otra cosa que el carácter esencialmente *práxico* del hombre, y es esta sobreabundante fuerza pulsional, lo que ha de ser sometido a descarga, toda vez que el encuentro irrefrenable con el mundo, no está en el hombre limitado por el instinto o especialización orgánica alguna, de este modo se hace obligante la elaboración de las orientaciones posibles de la acción. Sabemos que se llega a la acción, gracias a un proceso experiencial comunicativo con el mundo que, necesariamente es retrospectivo, abriendo por ello las condiciones para configurar la conciencia humana, la previsión, el pensamiento y en especial el lenguaje, mecanismo de descarga central en la acción humana. Este sería entonces el esbozo que nos permite entender el carácter que en Gehlen tiene el movimiento reflexivo que caracteriza al hombre; lo cierto es que, no es una facultad *a priori*, sino que obedece al proceso constitutivo de la acción, o de otra manera, es un movimiento constitutivo del trayecto antropológico. Ni antes ni después, la reflexión

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid 1981. Pág.51

emerge en él *durante* la conformación del mundo y del hombre mismo. Volvamos sobre el proceso para intentar reconstruirlo.

El hombre en relación al animal es un ser que cuenta con mínimos reductos instintivo (residuos instintivos), puesto que hay un mínimo de respuestas orgánicas inmediatas que podría encontrarse en él (alimentación, sexualidad, agresividad), así las cosas, su condición de no especialización biológica lo pone de frente a la necesidad de enfrentar el estado-ahora casual, mediante la previsión de necesidades y la preparación anticipada para avanzar en el mundo. Se entiende entonces, que debemos acoger la condición fundamental de las pulsiones del hombre en su orientación hacia el futuro.

Para Gehlen es claro que desde la reducida posibilidad del instinto en las situaciones arriba descritas, los hombres sólo conocen en tanto hombres-culturales, es decir “ocupados en acciones indescriptiblemente variadas y realizadas en un medio social: acciones que no se pueden entender sin las acciones de otros hombres y que han sido aprendidas.”⁵⁷, por lo tanto, toda actividad humana que escala hacia la estabilidad, inductilidad y automatización, expresa una *ocupación o posesión pulsional potencial*.

La reducción del instinto significa un retroceso del comportamiento instintivo. La *indefinición* de los comportamientos de índole instintiva, se produce en proporción

⁵⁷ GEHLEN, Arnol. *EL Hombre El hombre. Su Naturaleza y Lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Pág.388

complementaria a la fetalización morfológica y al desarrollo del cerebro⁵⁸. En consecuencia, el mayor desarrollo de las facultades intelectuales en el hombre, está ligado con una inhibición o regresión de los instintos, dando lugar a una *indiferenciación* de la estructura pulsional, lo que hace imposible –afirma Gehlen– hacernos una imagen clara de los instintos ni siquiera por introspección. Indiferenciación significa que “los residuos instintivos humanos deben concebirse como plásticos, fusionables y –según la expresión de Freud– “convertibles”: pueden convertirse hasta cierto punto unos en otros.”⁵⁹

El hombre cuenta con un superávit pulsional constitucional que expresa precisamente su inespecialización y la necesidad de dar respuesta a la presión constante del mundo entorno que le impone tanto tareas internas como externas, es tal este flujo de intensidad, que logra expresarse como la temática de una “penuria crónica”⁶⁰. La estructura pulsional se define siempre en superávit, lo que significa que el hombre cuenta con mucha más energía pulsional de la que necesita para vivir, más aún, para decirlo con mayor énfasis, su energía pulsional no se agota con la satisfacción de las indigencias animales mínimas como es el hambre o el impulso sexual.

⁵⁸ Para un abordaje sintético de esta relación, puede consultarse el texto *Antropología filosófica* de Gehlen que hemos tomado en este trabajo como referencia, ver el apartado *Reducción instintiva y retardación*, páginas 126 y 127.

⁵⁹ GEHLEN, Arnold *Antropología filosófica Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. Barcelona 1993. Pág. 134

⁶⁰ GEHLEN, Op. cit. Pág. 65

En el animal la interacción del instinto con el entorno está atada a sus órganos, éstos se acoplan con los ritmos de la naturaleza en correcta correspondencia; por el contrario, el hombre está en un proceso constante de tensión, al tener que sostenerse en la dinámica diversa que le presentan tanto las condiciones externas como internas, ahí tiene lugar por necesidad, la formación de impulsos duraderos que se extienden constantemente e indefinidamente sobre toda la actividad que significa dominar la existencia, de donde no se da por descontado tener que enfrentar lo inesperado y toda circunstancia posible. Las pulsiones son entonces crónicas e indeterminables, puesto que no tienen un ritmo de periodicidad como podría verse en el instinto sexual de los animales.

No dejemos de lado la idea del hombre como un ser retardado porque entre otras cosas, luego de nacer, necesita un periodo muy extenso de desarrollo hasta llegar a adquirir la libertad de acción independiente. La infancia prolongada del hombre lo somete a una inversión inmensa de energía pulsional que le permite adquirir toda la estructura operacional del intercambio o trato comunicativo⁶¹

Ya hemos dicho que las pulsiones tienen que transformarse en acciones, y lo son cuando se rompe el círculo de la inmediatez, toda acción se despliega en el tiempo, contiene visión de futuro, es pre-visora. La apertura al mundo es asumida por la propia industria del hombre,

⁶¹GEHLEN, Arnold, *EL Hombre. Su Naturaleza y Lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Pág. 67

haciéndola el “espacio vacío” de un mundo abarcable con la mirada, un mundo super-visible al punto que se puede prescindir de él por cuanto es un espacio pleno de insinuaciones, colocado-ahí a disposición. Gracias al comportamiento comunicativo y de intercambio con el mundo, se arriba a una relación descargada gracias a la función de insinuar o simbolizar que provoca otra temporalidad distinta a la inmediatez, en el hombre “los puntos de contacto con la situación del “ahora”, sensorial y motóricamente, están reducidos al mínimo, gracias a su propio esfuerzo”⁶².

A esta altura, en relación al problema que asediamos, podemos decir con Gehlen que el superávit de pulsión aplica a la vida interior del hombre una severa *presión a configurarse*, pues padecer esta fuerza modeladora es la condición del desarrollo de un ser *práxico*, es como dice Gehlen, un imperativo de adaptación. Y es porque los impulsos son susceptibles de ser frenados o retenidos (apertura del hiato) y en cierta medida desviados, que el hombre puede modelarlos y adaptarlos en el horizonte de lo que le es necesario.

Los movimientos comunicativos tienen su punto de arranque en el ahora de la percepción, lo que consolida necesariamente todo el trabajo que imponen los procesos para salir de sí mismo hacia la super-visión. Con la siguiente nota extensa, consideramos se hace patente cómo la concepción del movimiento de reflexión que permite al hombre volver sobre sí

⁶² *Ibidem*. Pág. 53

mismo, esto es la posibilidad de hacer conciencia de sí y del mundo como una dimensión objetiva dispuesta a su actividad y orientación, es la expresión activa de las condiciones biológicas y corporales del hombre en conjunto con el esfuerzo que significa la industria de sí en función de sostenerse en la existencia, de preservar la vida. Concluamos entonces este apartado con las palabras de Gehlen:

“En nuestra concepción de la conciencia, según la cual las cosas y nosotros mismos aparecemos como objetos de la conciencia, no se puede separar –la conciencia-, de la infraestructura general, que interviene en ese acto de reflexión. Es decir, no se puede separar –la conciencia*-, de la estructura especialísima del movimiento y de la sensación en el ser humano. Ni del “principio-de-la-doble-vía” y control y descarga recíproco de los sentidos. Ni de la descarga o liberación de los impulsos que se realiza en el intercambio comunicativo. Ni finalmente, de la ubicación morfológica especialísima del hombre, su postura erecta, etc. No se puede contraponer como si fuera espíritu esta conciencia, que resalta en la reflexión, a un mundo que todavía es puramente pensado.”⁶³*

E. Movimientos comunicativos y el sentimiento de la propia actividad

“Un movimiento dirigido puede ciertamente alcanzar su objeto, pero sobre todo a sí mismo.”⁶⁴

A partir de lo que precede, podemos afirmar que en Gehlen las argumentaciones metafísicas o sustancialistas que resuelven al hombre mediante la naturalización de sus

⁶³ Ibid. Pág. 209 *La nota aclaratoria es nuestra.

⁶⁴ Ibid. Pág. 160

facultades, o la emergencia de una espiritualidad irrefutable en la forma por ejemplo de la razón, no tienen cabida. Así, el sustrato de lo humano no es un *a priori*, sino que está atado orgánicamente a lo que el hombre puede. La imagen del hombre que nos entrega la antropobiología, no es otra distinta a la de un ser carencial que ha debido darse la existencia por su propia industria; hacer de sí que obliga una toma de posición frente a sí mismo y frente al mundo que ha darse; en últimas, la tarea en relación a la apertura al mundo es la de darse una orientación para poder vivir y avanzar.

Hasta aquí, hemos venido explayando de manera sucinta los postulados de la antropobiología filosófica gehleniana, con el propósito de acercarnos de manera específica a los aspectos que pueden llegar a constituirse en sugerentes, a la hora de abordar desde esta óptica una consideración estética del hombre y su acción. A continuación y con el propósito de avanzar hacia las consideraciones de orden estético, intentaremos describir cómo operan el sistema antropológico de autoproducción de sí, para ello especificaremos la dinámica de los movimientos comunicativos en relación a un punto clave en nuestro propósito como es la producción del sentimiento de la propia actividad. Hablar de industria, la industria propia del hombre, es referir la conformación que por esfuerzo propio hace el hombre de de sí, así como la producción y aprovechamiento de la carga que impone el mundo transformándola en fructífera. La industria del hombre en este sentido, engloba todos los “movimientos” que desde la infancia tienen lugar en contacto con el mundo, y los

cuales configuran las condiciones de disponibilidad y aplicabilidad de la experiencia en la medida en que dichos movimientos van incorporando las cosas del mundo en las experiencias de trato e intercambio. Esta incorporación, hay que decirlo, va enriqueciendo las cosas, llevándolas a una simbólica que permite –como hemos dicho-, la descarga de las cosas en su inmediatez, conduciéndonos a la posibilidad de abarcarlas a todas en la supervisión. Esta visión no solamente nos presenta las cosas, sino que a la vez podemos ver en ellas sus valores de uso y de trato, ya descargados de la penosa experiencia que al principio nos obligaba a estar en contacto directo para elaborarlas. En este movimiento de incorporación, tienen lugar las condiciones de orientación, ya que la plétora de impresiones que asaltan al hombre, van siendo paulatinamente reducidas a series de centros abarcables por la mirada que, por supuesto, no están cerrados sino que contienen una gama inagotable de insinuaciones respecto a posibles resultados en el trato con las cosas y en su intercambio (disponibilidad). Tenemos gracias a esta super-visión la oportunidad de experimentar las posibles mutaciones a desarrollar con las cosas. Esto que se da el hombre de dirigirse al mundo, y como dice Gehlen, mirarlo “en paz”; es el fruto de su propia industria a través de una experiencia activa y en comunicación contante, que le permite una orientación al reducir la plétora de impresiones a centros concretos que quedan bajo su dominio. Sólo entonces el hombre puede enfrentar el ahora del mundo y establecer una distancia.

Pero como la tarea del hombre no es simple, dominar las impresiones le significa igualmente, dominar todo el aparato cinético, es decir, el cuerpo y su motricidad. Y es que ésta tarea no es de menor importancia si observamos –como lo ha hecho metódicamente Gehlen-, la diferencia cualitativa que en este sentido existe entre el hombre y los animales. Sabemos por experiencia que los animales logran dominar en muy poco tiempo (horas) la escala de movimientos que les es necesaria, tras lo cual dicha escala queda cerrada. Si observamos al hombre, la variedad de movimientos que le es posible realizar es inimaginable, su combinatoria es algo que no podemos agotar con la imaginación; basta solamente intentar abstraer la complejidad de movimientos, desplazamientos, giros, inclinaciones, acomodamientos y demás que tienen lugar en el ejercicio manual de un oficio cualquiera, pueden ser tantas y tan complejas como las figuras cinéticas exactamente guiadas que se despliegan en una danza artística. Nos referimos al carácter “plástico” del movimiento humano que se corresponde exactamente con su condición de ser inespecializado⁶⁵, escala de movimientos *no especializada*.

Al igual que el hombre en su dinámica comunicativa con el mundo debe trabajar en función de descargarse de la presión sensorial, está obligado a dominar sus movimientos que están

⁶⁵ Sólo para mantener la claridad respecto al carácter antropobiológico del planteamiento, recordemos que la no especialización del hombre es considerada en relación a la adaptación orgánica y biológica del animal en relación a su ambiente. El animal presenta especializaciones corporales para vivir en el ambiente que le corresponde: visión nocturna, olfato agudo, garras, plumaje, alas, pico, pelo en todo el cuerpo, disposición muscular para la carrera y la fuga, etc.

sumidos en una variación infinita. En el trato con los objetos que lo rodean, el hombre debe desarrollar sus movimientos, de tal suerte que su experiencia cinética crea espacio para nuevas combinaciones de lo que Gehlen llama *kinefantasía*, con lo que logra disponibilidad cinética que puede variar a voluntad toda vez que ha logrado un orden de colocación, dirección, colaboración, cambio de dirección y control. Para puntualizar más este tema, Gehlen define dos rasgos característicos de los movimientos del hombre frente a la escala animal, estos son:

1. En la experiencia los movimientos han de ir dominándose a la vez que les debe ser posible desplegarse a la par con la infinitud de circunstancias objetivas. Debe haber una variación cinética controlable, lo que quiere decir, que los movimientos tienen que ir creciendo y elaborándose mediante las acciones de orientación. Precisamente para Gehlen esto le permite mostrar filosóficamente la común raíz del conocimiento y la acción. En el hombre, la autovivencia de la capacidad cinética es posible gracias a su incompletud inicial de movimientos que acusa el hombre, así mismo, es en la incompletud donde radica el estímulo para seguir avanzando en la construcción de la multiplicidad potencialmente infinita de los movimientos humanos.

2. A estas funciones propias de la cinética del hombre, deben agregarse dos más: una *sensibilidad* o *receptibilidad* frente a las cosas (ontoperceptibilidad) y la

autoperceptibilidad de los movimientos humanos para la acción. Es gracias a que la motórica humana esté en todas sus fases dotada de percepción táctil y es vista en sus realizaciones juntamente con las mutaciones en las cosas en las que se ocupa. Esto permite que los movimientos puedan ocuparse de las impresiones que reciben, al igual que reaccionar a sí mismos unos con otros dando lugar al intercambio. Con los movimientos así incorporados, se da lugar a un mundo interior que abre expectativas y proyecciones que pueden ser edificadas independientemente del estado objetivo de la situación real.⁶⁶

Para comprender el movimiento de cómo el hombre es espectador de sus propios movimientos y le es posible retro-experimentarlos, tenemos que acercarnos a comprender de qué manera tienen lugar las vivencias táctiles y visuales en su tarea de apropiar la realidad, es decir, cómo mediante la visión y el tacto tiene lugar un proceso de descarga importante que opera mediante una simbólica que permite comportarse por alusiones; luego nos acercaremos a comprender este mismo movimiento en su estado más complejo, el cual Gehlen entiende como no siendo otra cosa que la continuación de la ley del comportamiento sensomotor en el lenguaje. Se trata del movimiento de emisión-recepción fono-auditiva. Digamos previamente que para Gehlen es en el lenguaje donde se asume la

⁶⁶GEHLEN, Arnold, *El Hombre. Su Naturaleza y Lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Idem., pág. 49

organización y dirección del poder de acción logrado por los procesos senso-motores; este movimiento del lenguaje es el pensamiento mismo.

Partamos en rigor de una cita en donde Gehlen de manera detallada nos acerca a comprender cómo opera la descarga en la vida sensomotriz del hombre, aclarando que es precisamente por la disposición orgánica del hombre, que le es dado producir una técnica que mediante el sentido de la vista le permita conexiones entre la insinuación o indicación y la super-visión, dice Gehlen:

“Las masas que potencialmente podemos percibir no se dan en la percepción, sino que el campo perceptivo se ha vuelto extraordinariamente simbólico a consecuencia de la propia evolución del movimiento. Por ejemplo, en un objeto, una taza, acostumbramos en parte a super-ver (ver repetidas veces y por tanto pasar por alto) los claros y las sombras y la ornamentación, o bien el ojo la toma como ayuda referencial o indicativa para hacerse una concepción del espacio y de la figura, “teniendo” así indirectamente la parte de atrás y la parte del espacio que está lejos de nosotros (...) También de otro modo, ciertos datos ópticos, por ejemplo el asa o la posición “manejable” de la forma total dan sugerencias cinéticas para los movimientos de intercambio. Pero todos esos datos los abarca el ojo en una sola mirada. Tenemos que decir, pues, que nuestros ojos son indiferentes al estado objetivo de sensibilidad y de lo sentido en cada caso como trasfondo, por el contrario son sumamente sensibles para insinuaciones o indicaciones extraordinariamente complejas.”⁶⁷

⁶⁷ Idem. Pág. 72

Constata Gehlen que de este modo la inmediatez de la impresión, la plétora de impresiones, el ejercicio penoso de la elaboración comunicativa se han reducido a un mínimo, esto es, se han descargado, pero, por el contrario, han adquirido una elevadísima capacidad de desarrollo. Esta distancia trazada en relación a las cosas rompe el círculo de la inmediatez estableciendo una relación con el mundo mediante un comportamiento indirecto; visto en relación al animal, el hombre conduce su vida de una manera no natural, es decir, mediante un comportamiento anormal, pero necesario a su propia constitución. Acogiendo esta idea que prodiga la descarga, se entenderá que la acción del hombre, en estricto sentido, es aquella que produce instrumentos para metas lejanas, mientras que los movimientos locales, directos con todas sus combinaciones y variaciones que tienen lugar para fines próximos son movimientos cargados. Los movimientos de intercambio y combinatoria directos o funciones inferiores, luego de ser descargados se transforman en funciones superiores al ser dirigidas y accionadas; así estas funciones asumen operaciones como la de variación y combinación que pertenecían a aquellas, sabiendo que su obrar en tanto es indirecto, son operaciones indicativas y absolutamente simbólicas. Podemos decir con Gehlen que, gracias a este dominio y contenidos, las funciones superiores operan concientemente. En resumen, las funciones superiores son el punto de compensación del carácter crónico de las indigencias a las que somete la naturaleza física al hombre; funciones concientes o espirituales que prenden en las condiciones elementales de la vida.

Un punto a tener en cuenta para nuestros propósitos, es que el comportamiento descargado, gracias a que libera de las penurias que impone la inmediatez comunicativa con el mundo, logra transformarse en hábito o costumbre, escapando según Gehlen, “a la intervención de la conciencia y se almacena, se estabiliza, se hace resistente a la crítica e inmune a las objeciones”⁶⁸, estableciendo las base para un comportamiento superior en relación al cual y sólo así han de darse ciertas variaciones. Esto es nuclear para la antropobiología filosófica, por cuanto es la garantía de situar centros de orientación que permiten el despliegue descargado hacia otras variantes de la acción, sin embargo, veremos más adelante, cómo este camino que Gehlen busca fundamentar muy sólidamente, obliga una derivación crítica diluyente contra el arte que, como intentaremos demostrar, infringe los planteamientos antropobiológicos en su novedad.

Los hábitos como bases estables y fundamentados que constituyen las funciones superiores, descargan y así traspasan hacia arriba la energía que en principio se utilizaba para la motivación, las pruebas y los controles, es decir, en el proceso penoso de las funciones inferiores, luego, resuelta la acción consumatoria, el excedente de energía siempre superior es el que se canaliza hacia variantes que, podemos decir ya no están en el orden de lo “apetitivo”, sino de lo “inútil” como lo observable en las artes mecánicas, las artes y los ritos.

⁶⁸ Idem. Pág.75

Para incorporar mucho mejor el proceso por el cual se llega a los hábitos y las costumbres, no podemos olvidar los procesos elementales en el trato e intercambio con el mundo. La apertura al mundo significa para el hombre un campo ilimitado de admiración en el que una orientación es necesaria, orientación que se logra –como ya podemos entender- mediante una aplicación práctica y no teórica. Los movimientos comunicativos aquí aplicados tienen un valor de apertura, de apropiación y de ejecución⁶⁹, jugando un papel importantísimo los sentidos de la vista y el tacto, cuyo cardinal papel es el de construir el mundo visual, interpretado y dominado; decimos construir, porque en modo alguno es algo con lo que se nace. Arriba habíamos descrito con auxilio de Gehlen, la forma como el sentido de la vista lograba descargarse de la inmediatez que impone el sentido del tacto, gracias a que una simple insinuación visual basta para recuperar las indicaciones que ha elaborado el tacto en su trato con los objetos del mundo.

Es el *sentimiento íntimo* de la propia actividad lo que permite que el sistema motriz se ocupe en sí mismo y no por otra cosa que por el placer que prodigan esos movimientos. Los movimientos comunicativos son siempre acompañados de percepciones sensoriales, es por esto que es posible la autosatisfacción objetivada de los propios movimientos. Este sistema puede resumirse en la siguiente regla: “...para que el movimiento se transforme en consciente y pueda ser repetido, tiene que ser reencontrado sensorialmente. Tiene que

⁶⁹ Idem. Pág.151

conseguir un “sentimiento objetivado de su mismidad (...) en la envoltura de experiencias sensoriales realizadas o posibles”⁷⁰.

Pasemos ahora a plantear la estructura que soporta el desarrollo y progresión de los movimientos comunicativos, y debemos decirlo con amplitud, la comunicación en general. Jacques Poulain retoma el núcleo de la teoría antropobiológica de Gehlen, añadiendo además, que ha sido la neuro-fisiología y la audio-fonología que han confirmado dicha hipótesis, presentándola de la siguiente manera: “Elle affirme à la suite de Herder que l’être humain n’a pu se rendre la vie possible qu’en coordonnant par l’usage des sons son appareil de réception sensorielle, l’appareil des cinq sens, à son appareil moteur”⁷¹. La hipótesis entrega el sistema de funcionamiento de los movimientos comunicativos tanto en las funciones inferiores como superiores, permitiendo comprender cómo tiene lugar por ejemplo, la reducción sensorial en la subordinación de la mano al ojo, pudiendo ver las cosas como pesadas, sólidas, líquidas sin tener que tocarlas, porque son percibidas visualmente, cargadas de valores táctiles sin tener que tocarlas. Seguimos de nuevo a Poulain: “Cette régulation des sons par leur anticipation auditive se projette dans l’usage

⁷⁰ Idem. Pág.155

⁷¹ POULAIN, Jacques *L’age pragmatique ou l’experimentation totale*. L’Harmattan, París 1991. Pág. 23-24
“Ella (la hipótesis) afirma siguiendo a Herder que el ser humano no pudo hacerse la vida posible sino a condición de coordinar mediante el uso de los sonidos, su aparato de recepción sensorial, esto es, el aparato de los cinco sentidos, a su aparato motor”. La traducción es nuestra.

des autres sens, en particulier dans l'usage de la vision et du toucher, en se couplant aux phénomènes visuels et tactiles et en subordonnant l'usage de la main à celui de l'oeil”⁷².

Gehlen enuncia este doble hecho del *reencuentro* sensorial que tiene lugar de manera singular en el sistema audio-vocal, planteando que en el hombre, el habla tiene el carácter de la doble realidad del sonido, es decir, es realización cinética del instrumento vocal y a la vez, resonancia que vuelve y es escuchada por uno mismo. Voz y escucha, así como el tacto, presentan una doble realidad, la de un comportamiento activo y otro pasivo. La voz que se articula y el oído que escucha; la mano que toca y a la vez recepta sus sensaciones táctiles, ambos son componentes importantes de la propia actividad encontrada por uno mismo. Cobra importancia para encuadrar la comprensión de este sistema netamente humano, el desarrollo que en el numeral anterior hicimos, por cuanto la base de estos movimientos comunicativos está integrada a la conformación orgánica del hombre como su condición. Leamos qué dice Gehlen al respecto:

“En ambos circuitos sensoriales nuestros movimientos son reflejados instantáneamente de modo sensorial; producen al máximo el sentimiento de la actividad propia objetivada, que se sigue propulsando a sí misma en sus reacciones sensoriales y fenómenos concomitantes. Tan pronto como la mano del hombre es capaz de moverse libremente se transforma en un mecanismo casi independiente, pues

⁷² Idem. Pág. 24 “Esta regulación de los sonidos por su anticipación auditiva se proyecta en el uso de los otros sentidos, en particular, en el uso de la visión y del tacto, emparejándose a los fenómenos visuales y táctiles, subordinando el uso de la mano al del ojo” La traducción es nuestra.

cada impresión táctil impulsa a “seguir agarrando”, desarrollándose así nuevas impresiones táctiles (...) Un movimiento se posesiona de sí mismo en la reacción que recibe; es reprimido o impulsado, experimentándose así en su mismidad. El objeto ha penetrado en él. No le seguirá impulsando una retro-percepción abstracta, sino la comunicación con una cosa externa, asumida en sí mismo.”⁷³

Nuestro interés en la explicación del movimiento retrosentido, se cifra en un aspecto específico, y es el de constatar que, estos procesos cíclicos sensomotores que están en la base de los procesos de descarga y que llegan a formar los hábitos, son procesos que acreditan el carácter productivo de la realidad por parte del hombre, ubicando la objetivación industriosa a partir del estado subjetivo de la sensación, como enclave de identidad y valor de verdad del hombre respecto a sí mismo y el mundo.

La satisfacción que se busca y se cumple en el proceso; la compensación de las carencias; el obtener la experiencia de las cosas en su ser-de-ese-modo así como su valor relacional; permiten entender y estructurar el sentido real de la objetividad del mundo cuando dicha objetividad, “está referida a esa estructura “reflejada” del movimiento⁷⁴, éste es el sentido que tiene la idea del “sentimiento objetivado de sí mismo”.

⁷³GEHLEN, Arnold, *El Hombre. Su Naturaleza y Lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Pág.156, 157

⁷⁴Ibídem. Pág.159

II. SEGUNDO CAPÍTULO
ESTÉTICA ANTROPOLÓGICA

II Segundo Capítulo: Estética antropológica.

Para bosquejar una estética antropológica, era necesario presentar el sentido antropobiológico del hombre como ser carencial, ser retardado y, por otra parte, extraer las consecuencias filosóficas de esta situación, las cuales se desenvuelven desde la pregunta por la posibilidad del hombre a partir de estas condiciones que lo hacen improbable. Ahora, hay dos puntos que nos interesa plantear para esbozar la idea de una estética antropológica como una estética del inacabamiento, ellos son, por un lado, el concepto de institución al cual conduce Gehlen sus desarrollos antropobiológicos y filosóficos, que logran converger de manera muy significativa en una concepción del arte que confrontaremos, por cuanto a nuestro criterio, es negativizado en función de instaurar imperativos antropológicos estabilizadores, que desconfiguran la dinámica productiva del hombre, llevándola a una naturalización que en el mismo Gehlen marca, el sentido del caos diluyente de lo humano. El otro punto es el “sistema verdad” a que da lugar la teoría gehleniana de la retrosensación, desde ella trataremos de situar la performance que corresponde a la producción artística en su sentido de afirmación antropológica.

A. Las bases biológica de la Institución

En la antropobiología, como no es corriente en otros campos que reflexionan sobre el hombre y su propia constitución, tiene lugar la consideración del proceso ontogenético y el desarrollo del niño, como siendo partes inexcusables en la comprensión de los fenómenos que dan lugar al hombre en su plenitud. Para la antropobiología filosófica este espacio de análisis permite rastrear el trayecto antropológico sin dar lugar a vacíos, los cuales, en otros lugares suelen llenarse con emergencias espirituales insostenibles desde la argumentación y la confrontación experimental.

La niñez es el campo humano en el que la condición de desprotección biológica se expresa en toda su contundencia, en esta etapa, el retardo orgánico del hombre es puesto a prueba en el enfrentamiento imparables con la infinita cantidad de estímulos sensitivos que le produce lo circundante, ante los cuales –como lo hemos dicho siguiendo a Gehlen-, no tiene respuestas inmediatas capaces de descargar esta presión. Antes de emerger una relación interactiva frente a estos estímulos, la primera manifestación que resulta como una disposición cuasi natural en el niño es un rechazo fisiológico ante dicha abundancia de excitaciones, las cuales paulatinamente van siendo integradas a un proceso relacional de un *dirigirse* hacia afuera del niño, que las hace soportables en la medida en que tiene lugar el “habitamiento”. Los movimientos de captación son pues dirigidos en un proceso de

repetición y reproducción incansable, que al parecer otorgan placer. Ya habíamos dicho que el móvil dinámico del sistema motriz es el *sentimiento íntimo de la propia actividad*, fuente de placer de los movimientos, que mediante las percepciones sensoriales que los acompañan transmiten la autosatisfacción objetivada de los propios movimientos. A este respecto podemos anotar que:

“...la misma actividad genera el deseo de seguir construyéndose. Esas realizaciones en un sentido determinado son libres, o autosuficientes. En gran medida se van independizando; se alejan de la ocasión o motivo, o acontecen en creciente independencia de la situación que sirvió de punto de partida. Puede ser que un motivo actual, determinado, dé el impulso inicial, pero estos circuito-procesos se desarrollan en sí mismos, por cuanto que el intercambio con los objetos los enriquece, y el movimiento, enriquecido de esa manera, se hace más “sensible” para nuevas tareas, que él mismo descubre”⁷⁵

Es necesario seguir esta idea respecto a que los procesos cíclicos sensomotores, pues si bien logran establecerse como hábitos que dan lugar a la descarga, su proceso avanza hacia la liberación del movimiento gracias a que, por ejemplo, el niño comienza a trasponer los objetos que ve, mediante movimientos cinéticos que aplica en el dibujo, descargándose del control visual de la imagen al prescindir del modelo. La idea o el comportamiento “teórico” toman a cargo los movimientos en una suerte de automatización. Queremos resaltar en este apartado, el hecho que, no obstante los movimientos orientados son mecanismos de

⁷⁵ Ibídem. Pág. 168

descarga por cuanto se establecen como hábito, los procesos cíclicos sensomotores se corresponden integralmente con la apertura al mundo, lo que se expresa en que “el intercambio con un pedazo de mundo es al mismo tiempo el incentivo para continuar el movimiento; (en los procesos cíclicos sensomotores) ... el movimiento mantiene un peso propio, que ha de volver a ser elaborado en el sentido de un construirse a sí mismo, que lleva en sí la satisfacción de la vitalidad gozándose a sí misma”⁷⁶. La complejidad de la producción de los procesos sensomotores es tal que de ellos muchas veces, tras intrincados desarrollos internos sólo obtenemos en la superficie la “sencillez” de ciertas ejecuciones. Manos y lenguaje por su parte aportan a la riqueza sensorial del mundo, uno adicionando sonidos y el otro extrayendo propiedades táctiles y visuales a las cosas en su constante manipulación; esta actividad productiva como se ha hecho notar, exige continuar acrecentando las posibilidades de su dominio de la riqueza a que dan lugar, el lenguaje y las manos han de seguir ocupándose de modo permanente con las vivencias que han producido, que fluyen y que salen a su encuentro.

Un punto de suma importancia en la comprensión de cómo tiene lugar la dinámica de estos circuito-procesos, es que en el trato con las cosas, esto es, en los movimientos comunicativos, tiene lugar un proceso de incorporación-liberación de las propiedades de las cosas, que en su movimiento abre simultáneamente la propia capacidad de producir,

⁷⁶ Ibídem. Pág. 159. El paréntesis es nuestro.

semejante dinámica nos pone de frente a lo que Gehlen llama “abismamiento” de los movimientos en sí mismos,⁷⁷ lo que crece potencialmente en la medida en que se rompa progresivamente el vínculo con la situación que sirvió de punto de partida. El hombre en esta incansable comunicación con las cosas acerca la capacidad de *poder hacer* y se apropia de ella.

Ahora bien, sobre nuestro objetivo que es tratar el problema de la institución, estos planteamientos son de trascendental importancia, en la medida en que podría pensarse en general y sin más, que la condición de ser “no fijado” del hombre es paulatinamente resuelta en la producción de “referentes” y conductas habituales, y ratificadas por el éxito de las mismas frente a las necesidades que se imponen. Sin embargo, como es de esperarse, no hay un tránsito tal que de manera directa, pueda compensar las carencias llevándolas inmediatamente a su estabilización.

Tengamos en cuenta que por una parte, la condición de *objetividad* de los movimientos comunicativos está dada en el hecho que, toda relación con las cosas cumple una acción tanto de incorporación, distanciamiento y satisfacción; creando de este modo hábitos de acción que tienen como centro una cosa determinada. Por otro lado, es dado para el hombre que una de las cosas que le rodean se vuelva meta independiente del intercambio,

⁷⁷ Ibídem. Pág. 168

descubriendo con ello sus propias cualidades que acrecientan la conciencia del *poder hacer*. Nos dice Gehlen entonces, que cuanto más sucede esto, es mayor la tensión entre el polo *objetivo* que sería el espacio de los resultados de la acción, y el *subjetivo*, o sea la conciencia del poder hacer contenida en dichos resultados. Esta subjetividad otorga de este modo más fuerza a la autopercepción y la personificación de la propia actividad. Tenemos con esto, uno de los primeros elementos críticos sobre los cuales se volcará Gehlen a la hora de confrontar el arte frente a la institución, enmarcando este fenómeno en lo que llama exageración de la subjetividad.

Sabemos con lo adelantado hasta ahora, que la superación del aquí ahora de las percepciones, tiene lugar en un *hiatus*, una postergación que permite la elaboración paulatina de mecanismos de descarga sin los cuales, no es comprensible el trayecto antropológico hacia la conformación del hombre. Es la capacidad de descargarse de las situaciones, la que le brinda al hombre la libertad de los movimientos sensomotores. Quede claro que no hay un antes de la acción sin la descarga, es decir, el mundo en su apertura es mundo para el hombre, en la medida en que, mediante movimientos comunicativos de industria propia se produce un mundo descargado, que es un mundo de orientaciones en las que debe haber un pilotaje. La posibilidad de pilotar está definida por acciones voluntarias que tiene lugar en primera medida, tal como se había definido la producción de la reflexión, gracias a la plasticidad y sensibilidad de los movimientos, un organismo y una motricidad

como la que le es propia al hombre, es la determinante que da lugar a esta condición específica y particularísima.

Respecto a la voluntad, digamos tan solo que la inteligencia de los movimientos (por su plasticidad y sensibilidad) permite que, si un movimiento es frenado, persista la tendencia a superar cualquier resistencia para continuarlo; y además, permite que todo éxito casual sea “capturado”, “pretendido” y aprovechado aplicando la repetición para dirigirse al mismo fin. De esta manera, la inteligencia de los movimientos dirige el comportamiento total hacia la *concentración* en una tarea determinada, por esta vía se introduce el concepto de voluntad. Sin embargo, Gehlen llama la atención en que, como no es posible trazar de manera nítida la frontera entre conductas voluntarias e impulsadas, “sólo se podrá hablar de acciones voluntarias en sentido estricto cuando la acción es dirigida por el resultado exitoso que está presente como *motivo*”⁷⁸.

Con todos estos elementos podríamos pensar que el hombre está preparado para conducirse por sí mismo en la apertura al mundo que le corresponde, pero la verdad es que no hemos abordado la totalidad de procesos que significan el complejo sistema de la producción del hombre mismo y de su mundo entorno. Digamos sí, que hemos alcanzado a mostrar al menos parte importante de lo que es la producción de lo interno en el hombre, es hora

⁷⁸ Ibídem. Pág. 170 a 171.

entonces de poner en relieve lo externo que le es constitutivo (en el sentido de una biológica que se continúa, se expande, se comunica). Sucede que el hombre, cuando es niño llegar al mundo en estado prematuro, carente de todas las condiciones para sobrevivir por su propio esfuerzo, está, como se ha dicho, a expensas de innumerables fuentes de estímulos provenientes del mundo exterior, y debe por lo tanto, elaborarlos a través de los cuidados que le rodean. Este movimiento inaplazable de apertura al mundo que constituye la *interioridad* del hombre por la condición de su propia biología, podemos darnos cuenta se inserta en el conjunto de propiedades básicas *externas*.

La situación obligante en la que se encuentra el niño al enfrentar la ilimitada acción de estímulos que lo agobian y que debe enfrentar, es constitutiva de su proceso de vida extrauterino, lo que podemos observar es del todo distinto en los mamíferos superiores, que enfrentan esta maduración y desarrollo de operaciones físicas cuando están aún dentro del cuerpo de la madre. El hombre en tanto ser embrionario, está y debe ser acogido por condiciones circundantes favorables que le prodigan sus padres. La no especialización del hombre da lugar a un ser de amaestramiento y educación. Gehlen siguiendo a Portmann, recoge esta importante idea que aborda el ensamblaje entre lo interno y lo externo en el hombre:

“...son las costumbres, las formas jurídicas e instituciones impuestas mutua y conjuntamente por los hombres, como asimismo la uniformidad obligatoria del mundo

*animal, las que por así decirlo encauzan y delimitan la inconcebible plasticidad e indefinición del ser humano. Así como la pulsión a hablar, el esfuerzo por expresarse del bebé se concreta en sonidos articulados que se le lanzan desde fuera, igual se materializan nuestros impulsos en las formas prescritas por la vida social”.*⁷⁹

La mera forma productiva de la relación interior-exterior se consolida por la acción del hombre en la cultura, es decir, para Gehlen la cultura es el producto de la acción humana tendiente a modificar y dominar la naturaleza en busca de beneficio; y la concreción de un mundo entorno viable para el hombre, en la medida en que sus acciones estén orientadas y pilotadas de manera imperativa hacia lo categórico, lo elevado, lo improbable se recoge precisamente en la institución. La institución tiene lugar como contraparte humanamente resolutive de la inestabilidad ilimitada que es inherente a la vida impulsiva del hombre. Decimos humanamente, porque de igual manera que la producción de las condiciones de la existencia, la institución es erigida impulsivamente en lucha selectiva y excluyente dentro de la misma inestabilidad constitutiva del hombre en trato con la exterioridad. Gehlen avanza hacia la idea de construir un espacio de imperativos morales, capaces de orientar y reducir las inclinaciones naturales del hombre a la depravación, porque si los puntales que desde fuera otorgan las instituciones mediante la educación de nuestros impulsos y sentimientos, llegan a diluirse, tendría lugar una regresión a la inseguridad y la propensión

⁷⁹ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. Barcelona 1993. Pág. 76

a degenerar, si se derriban los soportes que entregan las tradiciones firmes, “nuestra conducta se deforma, se hace afectiva, impulsiva, desconcertante, indigna de confianza”⁸⁰

Gehlen llama carácter al punto de equilibrio obtenido por el hombre para la orientación y pilotaje de sí en medio de su ser inestable, es tal su importancia en esta tarea, que el autor le da la denominación de “instintos adquiridos”. El hombre debe formar una capacidad de disponer, que se sobreponga a las influencias superficiales y le permita un saber seleccionado, dominado, siempre dispuesto para ser efectuado. No se trata de un flujo consciente, sino de una conciencia como estado interior, se trata del carácter que se define como:

“...un sistema de aptitudes adquiridas y cultivadas, que se seleccionan y coordinan conforme a una especie de “ideal”. Más un carácter sólo está consolidado cuando los dos órdenes antedichos se han interpenetrado efectivamente; de manera que en una persona con carácter las manifestaciones y reacciones físicas tienen algo de convicción y los pensamientos, a su vez, tienen la precisión de actos. Le exigimos, además, a un carácter que las costumbres cotidianas sean en cierto modo simbólicas, representativas de principios.”⁸¹.

El carácter es una de las posiciones de principio que hay que formar (en el penoso ejercicio selectivo de la experiencia) para enfrentar el mundo, con él se conforma un marco de

⁸⁰ Ibídem. Pág. 77

⁸¹ Ibídem. Pág. 53

principios excluyentes que permiten al hombre dirigir su vida, porque el hombre no vive, sino que *dirige* su vida.

Bajo el precepto del hombre como ser inacabado, es apenas comprensible que las garantías de su subsistencia, radiquen en las condiciones que a sí mismo pueda prodigarse, traduciéndose en determinantes e imperativos que tiene por fin no otra cosa que la misma existencia. Ahora bien, la fundamentación de la institución en Gehlen, está atada en tensión laboriosa con la singularidad de una biología deficitaria, que ha de ser compensada para alcanzar algún nivel de estabilidad. Esta laboriosidad que somete por la necesidad de existir, es lo que Gehlen busca situar como piedra de toque para definir el sentido de la existencia humana. El esfuerzo, el trabajo por la necesidad, es el sentido desde el que nuestro autor conduce una crítica agresiva al progreso, la civilización, el bienestar y todo lo que caracteriza la llamada competencia por el bienestar o elevación del nivel de vida.

Dice Gehlen que si el hombre se libera demasiado de la seriedad de lo real, de la penuria, de lo “negativo”, entonces se despliega sin freno la fantasía, los excesos de la sensibilidad y de los afectos, la hipertrofia y la propensión a degenerar del alma⁸². El camino para este alejamiento, para el abandono de la laboriosidad al parecer obedece en primera instancia a que la liberación intelectual y motriz del ser humano trajeron como consecuencia una

⁸² Ibídem. Pág. 83

reducción instintiva que diluyó las formas conductuales coordinadas, innatas y rígidas que sí podemos ver en el animal. Es comprensible que las afectaciones externas estarán siempre prolongadas en el hombre hacia su interior por vía de su motricidad y estructura comunicativa, dando pie a elaboraciones internas semejantes a la descarga. Es importante anotar que la reducción instintiva significa que los nexos de los impulsos son siempre casuales, lo que hace notoria la plasticidad, combinación y capacidad de conversión que es propia del componente instintivo del hombre. El asunto es que las conductas de los hombres desde la óptica impulsiva, son absolutamente inespecíficas y abiertas por su excitabilidad y reactividad crónicas, por esto no es posible definir en ellas el rasgo instintivo, puesto que los residuos instintivos compiten constante y simultáneamente por el mismo campo de expresión (el de la actividad motriz, el de la acción)⁸³.

El otro aspecto que de aquí se deriva, y que permite a Gehlen fundamentar la importancia vital de la institución, es lo que él llama el agobio intelectual y el exceso de subjetividad. La institución es fuerza niveladora y reguladora de la tendencia del hombre a degenerar, a causa precisamente de su propia constitución, siempre inclinada de manera espontánea a lo probable y alejada por la dificultad que le significa lo elevado y categórico. El agobio intelectual se traza en un doble movimiento, por un lado es un alejamiento de la

⁸³ Ibídem. Pág. 80

laboriosidad por la vía del *confort*, es decir, la búsqueda de comodidad, y a la vez, es la sobrecarga de exigencias meramente intelectuales de la cultura.

La sobrecarga pulsional característica del hombre, no es ni mucho menos agotada en los procesos de descarga, digamos que lo que el hombre logra es orientar el *quantum* de energía, consiguiendo un objetivo específico en la acción, pero situando el excedente pulsional en un horizonte de disponibilidad⁸⁴. En el hombre se ha dicho que se da un «desenganche» entre la acción y la pulsión. Esta posibilidad propia del hombre, incorpora un sentido cada vez más preciso de la *lejanía* de la que hemos hablado, en la medida en que su capacidad de tener un interés objetivo concreto le permite desplegar una multiplicidad de actividades concretas e indirectas, y por ello mismo, puede volver sobre ellas abriendo una gama de actividades intermedias, convirtiéndolas en indigencias constitutivas a su morfología; por esta razón, es inagotable el despliegue de acciones y comportamientos que el hombre elabora en el desempeño de sus actividades cotidianas. Simultáneamente en el alma, descansan la imagen y la pulsión hacia la meta de esa actividad, sobreviviendo a

⁸⁴ A propósito, subrayamos el papel que cumplen las imágenes por cuanto son elementos configurantes de la conciencia, aspecto que en el marco de la comprensión antropobiológica del hombre así como en reflexiones estéticas que hará el autor, entran a cumplir un papel de suma importancia puesto que en ellas, la conciencia se permite rutas experienciales sobre la realidad. Recordemos que las imágenes, fantasmas y recuerdos de contenidos son el producido que se *retiene* de la experiencia de trato con el mundo, llenando de contenido las indigencias, lo que posibilita la orientación de las acciones instauradas en la cotidianidad, como también la disponibilidad de expectativas bien diferenciadas. Jalonado constantemente por la variabilidad del mundo y sus fenómenos, como por el conocimiento y la acción, el hombre debe ampliar su círculo de actividad constantemente.

todas las mutaciones inmediatas⁸⁵. Por esto Gehlen dirá que las pulsiones son plásticas y variables, lo que torna indefinido el límite entre las indigencias elementales y los intereses condicionados. Otro aspecto que no podemos dejar de lado en estas consideraciones que introducimos a guisa de entender el papel de las pulsiones en relación a la institución, y en vías a la comprensión del mundo social, es el hecho que el *frenamiento* de las indigencias da lugar a otras más elevadas que se sitúan como «intereses permanentes», los cuales movilizan el tiempo a futuro, permaneciendo como invariantes «internas» que sobreviven a las cambiantes indigencias del presente. Encuentra Gehlen en esto un correlato subjetivo de *instituciones objetivas*.

Decíamos que, como el *superávit pulsional constitucional* no se agota en la satisfacción de las necesidades de alimento, y sexualidad, el hombre debe construir intereses duraderos que le permitan día a día la dominación de la existencia; no obstante, la dimensión subjetiva en que reposa el excedente pulsional es el elemento que Gehlen cuestiona por el desenvolvimiento que adquiere en el seno de las sociedades de masas.

Dos factores plantea Gehlen como problemáticos en este punto. Uno es que el hombre debido a su reducción instintiva ha perdido la posibilidad de protegerse mediante moldes rígidos de conducta, lo que lo inclina constantemente a un estado natural que, desde la

⁸⁵ GEHLEN, Arnold, *El Hombre. Su naturaleza y lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Pág. 63

perspectiva antropológica significa caos. Por eso dice Gehlen ante esa premisa natural donde todo es posible, que cultura es lo improbable, o sea el derecho, la moralidad, la disciplina, la hegemonía de la moral. El otro punto está definido en este mismo horizonte pero en clave crítica, ya que según el autor, la cultura demasiado enriquecida, demasiado diferenciada, trae consigo una descarga exagerada que el hombre no soporta, se refiere a las exigencias puramente intelectuales de la cultura.

Es interesante cómo se perfila perfectamente el sistema pulsional en lo que se ha llamado superávit, pues ahora, cuando ingresamos al mundo-cultura, producto de la acción laboriosa y descargadora, se eleva nuevamente y sin cesar la tarea de la descarga frente a toda la riqueza y variabilidad que, como mundo descargado, ha adquirido el mundo pulsivo o mundo abierto. Gehlen cifra en una hipótesis que afina con Freud, un hecho importante que revela la agudeza problémica en este proceso de reducción instintiva; dice que los parámetros instintivos hoy diluidos en la indiferenciación, debieron presentarse primitivamente en la forma de grandes y violentas descargas de agresividad, que se expresaban en dos formas derivadas como son: el trabajo corporal y la lucha entre grupos. En esta idea que subraya para nosotros una visión estética, es el aparato muscular que entra en juego como vía central de descarga, es el foco de evidencias que permite hacer innegable en la situación actual, cómo la sobrecarga o acumulación dañina de energía pulsiva trae consigo una transformación corporal y sensorial. En correspondencia a la hipótesis

propuesta, muestra el autor cómo hoy, el difuso remanente instintual agresivo –lo que no lo hace menos complejo-, es reducido por vías de pacificación gracias al régimen policial, así como las máquinas que reducen al mínimo el esfuerzo del trabajo corporal del hombre.

Las pulsiones no sólo obligan una proyección del hombre en el tiempo, el superávit pulsional lo lleva más allá de situaciones que lo satisfagan momentáneamente, incorporando en su comportamiento hechos supraindividuales como *motivos*⁸⁶. Para el hombre existe pues la posibilidad de extraviarse en sus elaboraciones y no solamente porque estén ancladas en la subjetividad, sino porque como elaboraciones aliviadas de trabajo físico, progresivamente facilitadas, pierden el contacto con las cosas del mundo en donde todos convergen, y se repliegan sobre sí mismas. A menos trabajo se empareja una irritabilidad creciente, una angustia que según Gehlen, jamás hubo antes. Igualmente tiene lugar por esta interiorización exacerbada, la emergencia de una desconfianza mutua entre los individuos. Como se puede ver, la emergencia de maneras de obrar y reaccionar totalmente nuevas, es apenas comprensible en el ámbito de un mundo excesivamente descargado que nos enfrenta, en ausencia de las distancias espaciales y temporales, a formas “extrañas” del tiempo y el espacio, las que asumimos a partir de conductas adoptadas por costumbre, ya que no hay lugar de poderlas discernir ni aclarar, recargando con estos sedimentos nuestros nervios y capacidad de coordinar. En estas condiciones

⁸⁶ Ídem., Pág. 66

exentas de orientación, prolifera la charlatanería obteniendo provecho, igualmente la nuevas necesidades de consumo se desbordan.

En oposición, recupera Gehlen la idea de la tradición como una forma en la que se acogen conductas y valoraciones que han sido puestas a prueba por largos periodos, mostrando cómo el carácter de lo común que las estructura, facilita el entendimiento con los demás. Gehlen se representa en las tradiciones probadas, la fuerza de la salud de toda cultura porque en una época que devore sus tradiciones, el hombre está empujado a estar inventando todo el tiempo cómo dominar el presente, desembocando en un estado caótico, cuasi-natural.

Gehlen presenta como alternativa reguladora y de control de sí el *ascetismo*, concibiéndolo como una forma de disciplina y estímulo que concentra autocontroles espirituales y volitivos, que lucharían de frente contra lo que el mundo civilizado capitalista llama competencia por el bienestar, o elevación del nivel de vida. Se visibiliza en esta postura, la necesidad de salvaguardar como principio de vida y de sostenimiento en la existencia, la preservación de la actividad industriosa del hombre, siempre en dirección a lo duradero y el entendimiento colectivo; la garantía de esta tarea está según Gehlen en la institución.

La institución es entonces, visto desde la visión pragmática en clave suprapersonal, el espacio del decantamiento mutuo de los comportamientos de los hombres que se han

consolidado como formas o reglas que dan lugar a una infraestructura de hábitos internos y externos que descargan y permiten canalizar fuerzas anímicas a otra índole de tareas más elevadas. En las normas orientadoras, descansa la necesidad de superar tareas o circunstancias de importancia vital que conduzcan a la prosecución común de los objetivos de la vida, teniendo como respaldo de confianza mutua y certeza, la orientación que la institución provee respecto a “qué hacer y qué no hacer, con extraordinaria ventaja de estabilizar también su vida interior, de manera que evitan en cada oportunidad entrar en conflicto afectivo u obligarse a tomar decisiones fundamentales”⁸⁷.

B. Arte y subjetividad

La condición de inacabamiento del hombre, define una tarea continua de sí que no se agota en lo inmediato, ni se abisma en la posibilidad que se abre constantemente; exige orientaciones, horizontes de sentido capaces de mantener como premisa la vida, pero no como un abstracto o en un sentido natural (como ya hemos indicado), sino concebida en la dimensión del poder que configura el hombre en la acción. Tendríamos que asumir a partir de Gehlen, la acción como el poder que enlaza al hombre con la vida en su plenitud. La apertura al mundo es conducida por la fuerza de la necesidad (carencias orgánicas) hacia la preservación de la existencia en un ejercicio que si bien el hombre realiza para sí, no puede

⁸⁷ GEHLEN, Arnold *Antropología filosófica*. Pág. 91

desatarse de un movimiento de producción del espacio para el equilibrio y la confianza social entre los hombres. Desnuda Gehlen en esta perspectiva, el desdoblamiento que acontece en las fuerzas que nutren la necesidad del hombre, tal como si el camino hacia la conservación de la existencia pudiera recorrer también un camino negativo de alejamiento, abriéndose un *hiatus* donde las fuerzas pulsionales se producen en un círculo cerrado sobre sí mismas, sin arribar ciertamente a consumir una acción capaz de avanzar satisfactoriamente hacia la apropiación y producción plena del mundo. Obra el hombre una suerte de rechazo promovido precisamente como renuncia al esfuerzo que impone la necesidad vital:

*“La eterna revolución contra la condición de criatura destinada a la ruda necesidad y los deberes penosos; esa eterna revolución de la cual el ser humano sale cada vez más espontáneo y temible, no habrá terminado mientras algunos grupos selectos y “minorías creadoras” no acepten el desafío poco común que hay en ese resultado lógico e imperativo, pero insensato: la tendencia a vivir bien sobre la faz de la tierra. Desde que la civilización tomó este rumbo, el hombre está experimentando consigo mismo en un terreno donde jamás lo hiciera antes. Al tratar de sustraerse al yugo de las circunstancias, se entrega a algo que todavía no conoce bien y acerca de lo cual tiene las opiniones más frívolamente optimistas. Es decir, se entrega a sí mismo.”*⁸⁸

Se resalta en estos enunciados, una crítica a la estructura de una sociedad industrial altamente desarrollada y la versión de mundo a que da lugar el auto-sometimiento de los

⁸⁸ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. Barcelona 1993. Pág. 86

hombres a sus estructuras, persiguiendo la liviandad de la existencia; de fondo, Gehlen positiva el sistema institución en el necesario ensamblaje que han de tener las peculiaridades del hombre en la forma de un proyecto viable a partir de la laboriosidad y el orden. Hasta ahora sabemos que la dinámica antropológica en la que tiene lugar la apertura al mundo, debido a las necesidades que impone la morfología humana y su constitución biológica carencial⁸⁹, son un elemento importante para encontrar el punto de acuerdo entre las dinámicas internas y las dinámicas externas, es decir, que la necesidad de orientación y pilotaje solventadas paulatinamente en la elaboración de sistemas de descarga, en la medida que se hacen útiles y de uso recurrente como mecanismo de reducción de la economía sensomotriz, bosquejan ya el antecedente primario del sistema de orientación colectivo que es la institución. Entiéndase que no es una naturalización de la institución, sino la afirmación en ella de la dimensión problemática de un ser inacabado que, en su primitivismo orgánico, debe proveerse las condiciones para poder adaptarse y transformar el mundo, porque el hombre como ser precario e inacabado “debe inventar toda suerte de instituciones con el fin de compensar la coordinación hereditaria extraespecífica que está desintegrada en él”⁹⁰.

⁸⁹ Debe además comprenderse entre estas condiciones, el problema a que conduce la reducción instintiva del hombre. La indiferenciación de los residuos instintivos significa que son plásticos y fusionables condición que desencadena conflictos internos harto significativos.

⁹⁰ GONZALEZ, William En *El hombre problema. Retardación y neotenia*. Louis Bolk. Universidad del Valle. Grupo de investigación Etología y Filosofía. Cali. 2007. Pág. 37

La idea de institución, como ya lo habíamos adelantado, se constituye desde el pensamiento de Gehlen, en un elemento clave en favor de hacerse a un comportamiento previsible, regularizado, provocable con alguna seguridad en ciertas condiciones; un comportamiento cuasi-instintivo o cuasi-automático que toma el lugar del comportamiento instintivo que falta, definiendo un contexto social estable. La toma de posición del hombre en este punto, debe estar atada a la laboriosidad, al esfuerzo que mantiene el contacto con el mundo y las cosas del mundo; al igual que a la búsqueda en el encuentro mutuo de modelos conductuales que garanticen la confianza y la estabilidad del sistema social.

Sobre la laboriosidad que rehúyen algunos grupos selectos y “minorías creadoras”, quisiéramos reflexionar un poco en la medida en que en este punto se concierne el asunto que nos interesa. La pregunta orientadora aquí, como el mismo Gehlen lo anticipará es ¿cuál es la *teleoconformidad* del acontecer orgánico? Y nos podremos preguntar ¿en dónde radica el valor y la importancia del esfuerzo y la laboriosidad más allá del vivir que impone el cuerpo orgánico? preguntas legítimas si además revisamos otras las discusiones que como por ejemplo adelantarán pensadores como Hannah Arendt al distinguir labor, trabajo, acción, y así avanzar de una idea del proceso del sostenimiento de la vida en su sentido biológico, hacia la acción libre del hombre que entrega un *plus* en su existencia. Un camino que va de lo menos duradero que aporta a la vida, hacia lo duradero que establece el mundo, cosas permanentes incluso más que la vida de los autores. Esta diferenciación que

hace Arendt no la encontramos en Gehlen, porque en su antropología, el hombre no es puesto en discusión en relación a un proceso que va de menos a más, esto es, del sostenimiento orgánico cíclico a la *poiésis* gracias a la libertad como salto diferenciador; sino que en Gehlen encontramos que, para el hombre, es una tarea continua y en aumento la de adaptarse y transformar, aplicándose a una reducción de estímulos que toda vez que son condensados simbólicamente, se abren a una posibilidad productiva abrumadora. No existiendo una linealidad progresiva hacia una tarea determinada, este movimiento de condensación y apertura, tiene a la base pudiéramos decir, un sistema dinámico en cierta manera paradójico, puesto que el exceso de energía pulsional, concentrada orgánicamente por el hecho de su desvinculación con relación al medio ambiente, no presenta un accionamiento rítmico como es característico en el animal, sino que el superávit pulsional, además de ser el reflejo fiel de la peligrosidad del hombre, es además la fuerza correlativa que hace soportable esa peligrosidad o riesgo, así expone Gehlen esta dinámica de los *quanta* pulsional:

“La reducción del riesgo físico, tal como se ve en la menor de las adaptaciones al medio ambiente (es decir, la especialización) no era el camino de la evolución hacia el hombre. Tampoco es el camino de la evolución del hombre; es decir, de su cultura, que no parece consistir en mantener conservadoramente las seguridades y equilibrios

*conseguidos, sino más bien en las culminaciones de una energía, que mediante el riesgo es estimulada y aligerada”.*⁹¹

La revelación de esta dinámica es interesante puesto que sobre ella es que se instala la pregunta por el sentido de la laboriosidad del hombre en relación a sus “altos” propósitos. Para Gehlen es claro que con la mera existencia y con la ejecución de los movimientos de la vida, ya el hombre ha resuelto un “problema”, tarea que se ha acometido con una perfección que supera todo conocimiento. Nos dice que empíricamente no es dable abarcar una respuesta de la tarea que acomete el hombre con la existencia, como tampoco es posible saber cuál es la tarea que debe realizar la conciencia para que tenga sentido la existencia, lo cierto es que, no tener ante la conciencia una imagen de la tarea, no quiere decir que no exista algo posible que escapa a la conciencia, así pues, la tarea de lo viviente nos dice, conduce a la idea de una “obligación indeterminada” que se corresponde necesariamente con la condición del hombre como “ser no terminado”. Nótese bien que el cimiento antropobiológico que el autor cosecha en sus investigaciones, paulatinamente irá transitando de la evidencia al ocultamiento, cuando la premisa pragmática del método se impone como consecuencia prescriptiva sobre el descubrimiento. Así las cosas, la óptica antropobiológica se troca en una óptica moral.

⁹¹ GEHLEN, Arnold. *El Hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca 1987. Pág. 69

Ya que hemos mencionado a Arendt, y sólo como contrapunto sin intentar un reduccionismo de su pensamiento, retomamos de su texto *La condición humana*, una idea que podemos acercar a Gehlen, respecto a que “el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable”⁹², es decir, gracias a la acción puede ponerse de por medio en el curso natural de la ley de la mortalidad (nacimiento y muerte) para dar lugar a lo improbable. Dice Arendt: “El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo”⁹³. Vemos aquí cómo el eje pivotante del planteamiento se ubica en una concepción positiva del hombre, al depositar en el simple hecho de haber nacido la confianza de un comenzar siempre continuo, salvando al hombre de la ruina natural que acaece a los asuntos humanos. Fe y esperanza son constitutivos en Arendt de la acción que, desde el nacimiento tienen la posibilidad de afirmarse gracias a la experiencia de poder comenzar de nuevo.

En Gehlen, como lo hemos demostrado reiteradamente, es gracias a la condición carencial por lo que “fijarse” se torna en una obligación. Pero enfatizamos que esta obligación está impulsada por la necesidad orgánica, por ello el “fijarse” se torna una tarea crónica, ya que

⁹² ARENDT Hannah. *La condición humana*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1993. Pág.202

⁹³ Ídem. Pág. 265

no hay fijación definitiva posible. Aprovechando el contraste con Arendt, podemos decir sin equivocarnos que para Gehlen, el hombre no “arriba” con el nacimiento, sino que en el nacer se ratifica y porque no, agudiza la condición inacabada de su biología, o para decirlo de manera más dramática, al nacer se profundiza en la tarea que impone su inacabamiento constitutivo. Visto desde lo que al hombre corresponde de naturaleza, el hombre es caótico, entendiendo por ello una fuerza aniquiladora que nada tendría que ver con lo humano posible en el sentido que no hay en este caos sentido de improbabilidad-posibilidad. Queremos decir con esto, que para Gehlen lo improbable es lo que se vislumbra en distancia respecto a la condición biológica del hombre, es la realización sólo probable a la condición de un no-ser-él natural. Lo posible lo es por el esfuerzo que transforma la naturaleza en cultura, no por otra cosa sino que por la obligación y la disciplina fruto de una orientación ascética contra-naturaleza. Como consecuencia la cultura es lo improbable, en la forma del derecho, la moralidad, la disciplina, la hegemonía de la moral. Vamos por este camino a considerar el papel del arte frente a lo improbable, no por razones distintas a las que invoca Gehlen para ocuparse del arte en esta reflexión sobre las instituciones.

La condición del hombre inacabado que se enfrenta siempre a la tarea de sí, entrega múltiples elementos constatables que libran el camino de toda idea metafísica que pretenda resolver el camino del hombre hacia la superación de sus carencias. A partir del inacabamiento constitutivo del hombre, Gehlen nos hace pensar que como tensión esencial

existen en la forma de las pulsiones, fuerzas configurantes activas, dominadoras, que de manera inesperada promueven un dirigirse esforzado hacia lo elevado, en tanto que la fuerza pulsional reactiva estaría siempre empujando hacia la naturalización instintiva, inclinación a decaer que, sería lo espontáneo, lo verosímil y probable en el hombre. Este movimiento de distante resonancia nitzscheana, Deleuze nos lo presenta en toda su contundencia de la siguiente manera:

“Activo y reactivo son precisamente las cualidades originales, que expresan la relación de la fuerza con la fuerza (...) Per cada vez que señalamos así la nobleza de la acción y su superioridad frente a la reacción, no debemos olvidar que la reacción designa un tipo de fuerzas del mismo modo que la acción (...) reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo”⁹⁴

Sin embargo, hay que trazar la distancia que separa a Gehlen de la comprensión Nietzscheana. En Gehlen a la institución se le da el carácter de fuerza activa al configurar altos referentes de orientación, pero lo que observamos es que su movimiento es el de *fijarse y dar lugar a fijaciones*, es decir, es una fuerza que en esencia no es productiva sino estabilizadora y reguladora del sistema energético, permitiendo según el autor, garantizar un espacio de reservas que promueven individualidades originales, así como la aplicación a

⁹⁴ DELEUZE, Gilles *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, colecc. Argumentos. Barcelona, 1962. Págs.61 a 64

cosas más elevadas, personales⁹⁵ únicas y novedosas, todas ellas en lazo estrecho con la institución.

Es en favor de la perspectiva pragmática por lo que Gehlen somete la fuerza pulsional propia de la biología deficitaria del hombre, a una dicotomía que parece coquetear con una postura moralizante que sanciona lo que de fuerza natural habita al hombre, a la vez que ennoblece la función cultural (no natural) como siendo el movimiento propio de una vida humanamente deseable.

Desde el nacimiento del hombre, las carencias biológicas estructurales lo conducen a partir de un sistema reductivo de descarga biológica, a un enganche con el mundo, lo que se convierte en un proceso intensivo de “adultomorfización” amparado en el gran sistema reductivo de la institución, que intenta “evadirlo” de su condición retardada.

El concepto de acción en Gehlen es decisivo respecto a su forma de operar y su contundente evidencia práctica, porque por definición queda blindado a los procesos propios de la fuerza activa pulsional en favor de la sujeción o fijación reactiva de la institución. La acción se estructura en confrontación reductiva-reativa a la pulsión. Decimos que la fuerza reactiva de la acción, es presentada como transformadora y

⁹⁵ De acuerdo con Gehlen, en antropología, “el concepto de *personalidad* sólo puede pensarse en íntima relación con las instituciones que son las únicas que le ofrecen posibilidades de un desarrollo más refinado” GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica*. Ibídem. Pág. 90

modeladora en virtud, como hemos dicho, de la visión pragmática. Este blindaje de la acción que presenciamos, contraría lo que plantea Deleuze respecto a la dinámica potenciadora de las fuerzas, en el sentido que “el esfuerzo por aumentar la potencia de acción no puede, pues, separarse de un esfuerzo por alcanzar el máximo de poder de afección”⁹⁶. La acción en estricto sentido no es afección ni afección creciente, sino respuesta demorada, rodeo, previsión desde lo posible, provechoso y aceptable. Luego, la institución aparece como el *médium* nivelador y cohesionante de la acción, reservorio de “posibilidades”, filtradas tras la simplificación del hombre⁹⁷.

En una lógica de proporciones, la reducción que la institución aplica al hombre, es directamente proporcional en su efecto al acrecentamiento de los medios para la preservación de la vida, y en particular la de los hombres en su conjunto. A más reducción pulsional, más y mejores condiciones de existencia. La pregunta que debemos formularnos ahora es ¿Qué papel juega el arte en este sistema antropológicamente concebido? Hacemos la pregunta, porque hasta ahora no hemos visto cuál es el valor antropológico del arte o su condición necesaria en el trayecto antropológico. Adelantemos que en Gehlen, el arte pasa de ser –bajo la forma de la experiencia estética– un silencio que se vivencia subjetivamente, a constituirse en un grito que pone en riesgo la estabilidad de la institución.

⁹⁶ DELEUZE, Gilles *Proust y los signos*. Anagrama. Barcelona, 1970. pág. 124

⁹⁷ GEHLEN, Arnold *Antropología filosófica*. Pág. 90

En la *Antropología filosófica*, el arte ingresa como siendo uno de los espacios en los que se manifiesta con mucha fuerza y evidencia el fenómeno de la *exageración de la subjetividad*, que es, según nuestro autor, uno de los rasgos producto de la dilución de la cohesión institucional. Aclaremos que esta idea de cohesión tiene su fortaleza de primer grado en el “análogo” reductivo que construye el hombre con las cosas del mundo, y por esta vía, el contacto de los hombre todos, ya que según Gehlen “la gente se pone de acuerdo a base de las cosas” que no es reemplazable en modo alguno por la discusión abierta⁹⁸. Pero lo cierto es que aquí, no se trata de una simple alusión al arte como espejo receptor de las fuerzas diluyentes, ya que así pudiera parecerlo. Si consideramos el arte desde la visión de una fuerza activa como de hecho lo es, encontraremos que su dinámica propia es precisamente la de apertura y la efectuación constante de sí en un esfuerzo de afección y expresión mayor. En principio digamos que mayor una y otra vez en relación a sí mismo. Sirvámonos de una cita de Nietzsche para avanzar al respecto: “Aunque se lleve a cabo lo más grande y maravilloso, ningún sonido resonará en el orco, puesto que el arte huye cuando inmediatamente cubrís vuestras acciones bajo el techo protector de lo histórico”⁹⁹. Entiéndase con esto, que el arte es fuerza autónoma y en este sentido es que tomará en

⁹⁸ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica*. Ibídem. Pág. 93

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Pág. 77

Gehlen una importancia reveladora, que cumpliría un papel en su antropobiología más allá de identificarse con un síntoma del subjetivismo.

Tomemos el planteamiento por esta pregunta ¿Qué es la exageración del subjetivismo? Es, nos dice Gehlen, el efecto del empobrecimiento institucional, la confusión de normas y en general, la destrucción de las instituciones, que no se entiende como egoísmo o egocentrismo, sino “un apego tal a sí mismo que, de buenas a primeras y directamente, el individuo vive sus apropiaciones casuales, las convicciones e ideas que él se forma y las reacciones de su propia sensibilidad, como si tuviesen trascendencia más allá de su persona”¹⁰⁰. Tras el desamparo de las instituciones, el hombre se ve obligado a volver y apegarse sobre sí mismo asumiendo su mundo interior como el punto de referencia. Si seguimos esta idea, tendríamos que pensar primero, que el arte sería un movimiento absolutamente interno de toda suerte de representaciones y ocurrencias que tengan lugar en la interioridad del individuo, y segundo, que el arte sería un refugio para salvaguardarse del terror y la desorientación que provocan las cosas y el contacto con el mundo abandonado de toda cohesión; idea esta última que por cierto configura ya una patología autística desde donde Jacques Poulain adelanta algunas consideraciones críticas sobre el arte moderno.

¹⁰⁰ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. 1993. Pág. 92

Nos dice Gehlen que la exaltación de la subjetividad es una suerte de precipitado por evaporación del elemento institucional, de lo que concluye que para la subjetividad no existe institucionalización, o para decirlo con él, no hay institucionalización de lo subjetivo. Pero revisemos por un momento la variante pragmática que Gehlen introduce a esta idea, tras las objeciones que recibiera en relación a que existen instituciones secundarias en las que caben elementos de esta clase, con el fin de hacer fructífera la subjetividad inestable, versátil e inconsecuente. Retoma la idea concediendo que efectivamente el arte actual, muy marcado por la ruptura y alejamiento con respecto a las normas y cánones que regían el arte anterior, ha sido acogido y afirmado por una armazón de instituciones surgidas muy recientemente que como red internacional de tratantes de arte, configuran un círculo excitante donde “literalmente todas las pasiones humanas encuentran oportunidad”¹⁰¹ y la razón de ser es la posesión de obras como expresión cierta de riqueza. Es en este orden de ideas donde se hace importante abrir una brecha para la recomposición de una estética antropobiológica, ya que, lo que observamos es la condensación pragmática de una idea del arte, antes que el reconocimiento antropobiológico de su modo de ser.

La mirada del autor se tiende precisamente situándose en una especie de quiebre que le significa el arte moderno, con sus emergencia, por cierto paradigmáticas, muy citadas y comentadas por la crítica y los historiadores respecto al contexto que lo enmarca,

¹⁰¹ *Ibidem*. Pág. 94

fundamentalmente el periodo entreguerras y la segunda guerra mundial. Desde este parangón vuelve su mirada sobre el arte del pasado allanándolo en la forma de una institución profundamente escolarizada en el sentido del cultivo de la regla, la observancia y el cultivo del *oficio* y más aún, el deseo de servicio; y eleva entonces una mirada justificatoria respecto a una idea de un arte moderno que ahora se muestra sumamente proclive al decaimiento. Falta en este arte la “forma” de la institución. Entre la forma del arte “saludable” y la “enferma”, se evade lo que desde la misma estética filosófica se ha puesto de relieve, y es la presencia irrefrenable del mundo pulsivo orgánico como constitutivo primario de la dimensión estética del hombre, o para decirlo de otra manera, la estética como siendo la forma expresiva humana de la fuerza viviente, fuerza entendida tanto en lo que tiene de activa como en lo que puede. Una estética antropobiológica debe asediar el complejo constitutivo del hombre en su ser carencial y deficitario, sin desconocer este núcleo biológico y filosófico, debe elevarse, avanzar o hundirse con las fuerzas que pugnan hacia la conformación de sí mismo, tanto en lo que tienen de productivas como en lo que tienen de posibilidad. El mundo emergente en este trayecto sigue siendo tan improbable como el hombre, que toda pretensión de volverlo norma sobre la acción que él emprende, contraría uno a uno los motivos por los cuales el hombre es hombre.

Plantear la historia del arte como historia de una institución, afirma la institución y no explica el arte (lo sume en la negatividad). Gilles Deleuze en su muy importante texto de

estética filosófica conocido como *Lógica de la sensación*, aborda en el segundo numeral, las relaciones que tenían algunos pintores del periodo Renacentista con la figuración, entendiendo esto último como un sistema que impone el sentido de lo figurativo como anclaje de la pintura con el “modelo”, que bien puede asemejarse aquí, *mutatis mutandis* a la idea de institución geghleniana. Deleuze muestra cómo en el arte que se piensa imbuido en el cristianismo, donde además se entiende dominaba el difuso “sentimiento religioso”, con todo y la presencia de Dios, la virgen y el infierno, encontramos que las líneas, los colores, los movimientos y todo el fluir dinámico se desprenden de las exigencias de la representación. Nos dice Deleuze al respecto de la fuerza activa que es propia al arte:

“...las figuras se levantan o se pliegan, o se contorsionan, liberadas de toda figuración. No tienen nada que representar o narrar, puesto que se contentan con remitir en ese dominio al código existente de la iglesia.

Entonces, por su cuenta, no tienen asuntos más que con las “sensaciones” celestes, infernales o terrestres. Se hará pasar todo bajo el código, se pintará el sentimiento religioso de todos los colores del mundo. No es necesario decir “Si Dios no está, todo está permitido”. Justamente se trata de lo contrario. Pues con Dios todo está permitido. Es con Dios que todo está permitido.”¹⁰²

Si se trata de óptica y perspectiva del problema, hay que decir que esta visión es una declaración de principio que pone en evidencia, la injerencia de las fuerzas reactivas que

¹⁰² DELEUZE, Gilles *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Revista Sé cauto. Traducción de Ernesto Hernández. Santiago de Cali. Págs. 10 a 11

históricamente enmarcan una idea del hombre –ya como lo enunciaba Gehlen en la introducción de *El Hombre-*, idea que debe hacerse de sí mismo y en relación a la cual se produce a sí mismo (antropológicamente podemos ver que esta idea no puede sino movilizarse en un *hiatus* por cuanto siempre es una toma de distancia con respecto a sí mismo). Deleuze y Nietzsche plantean también el problema de la “forma” como fuerza reactiva a propósito del pensamiento, pues la posibilidad de pensar está precisamente en hacer violencia al pensamiento para romper las comodidades, las melodías acompasadas y los caminos de la satisfacción.

Paradójicamente, y contrario a lo que plantea Gehlen, Deleuze considera que la pintura moderna no está ensimismada, sino que está más plagada de clichés e invadida por la proliferación de imágenes fotográficas que, como lo dice el pintor Francis Bacon, reinan no sobre la pintura sino sobre la visión. Romper con este dominio del esquema, del modelo, es lo que, según Deleuze, intentó hacer el arte abstracto; sin embargo, el filósofo nos entrega una inquietud clave respecto a que tal vez, es posible encontrar una vía más directa y más sensible para lograrlo. Esta pregunta indica sutilmente la ruta que señalaría una estética antropológica que, no compadece al hombre “abandonado” de la institución, ni lo encuentra encriptado en su mundo interior, en el círculo cerrado de su propio yo, sino que volviendo una y otra vez a sí, pasa a través de sí en un creativo elevarse por encima de las cosas, un

abismarse amoroso en los datos empíricos, una poética elaboración de tipos dados¹⁰³
¿Haciendo qué? Retomando el mundo por el camino del hacerse a sí mismo; obligación indeterminada de reconocerse y hacerse, “obligación indeterminada” que significa el mero hecho de existir.¹⁰⁴

La fuerza diluyente que el arte significa para la forma institución, no nos interesa moralizarla, ya que, como lo hemos dicho y podemos verlo en el camino de autoconformación antropológica que debe adelantar penosamente el hombre, la biología se extiende y se continúa en el hombre bajo sus propias fuerzas que no son sólo las de *ser*, sino también las de superarse.

En la cita que tomamos prestada de Deleuze, nos hablaba de Dios mostrándolo en un movimiento de inversión respecto a su papel de institución, este giro que vemos ha tomado la necesidad de Dios para el bien, podríamos asemejarlo al que igualmente puede tomar la necesidad de la institución para la vida. Esos giros en la historia del pensamiento filosófico con importantes implicaciones en la concepción antropológica, los plantea Odo Marquard y lo expone Jacques Poulain, a propósito del poema de Voltaire titulado *Poema sobre el*

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Pág. 92

¹⁰⁴ Ídem. Pág. 83

*desastre de Lisboa*¹⁰⁵; en él pone en cuestión lo ocurrido con el terremoto de esta ciudad que tuvo lugar el primero de noviembre de 1755. En un pueblo profundamente creyente, habituado a la calma y la paz, el terremoto generó el terror cuando por la mano de Dios perecieron sometidos a un mismo castigo justos y pecadores. Tal situación mueve a Voltaire a negar la existencia de Dios, rechaza igualmente el optimismo de los pensadores que veían en este acontecimiento un mal necesario al bien, un mal integrable en el mejor de los mundos posibles. El poema muestra la imposibilidad de la teodicea para lograr sus fines, cuando se interpela al Dios creador del mejor de los mundos posibles. Poulain expone la manera cómo Marquard ubica este hecho en la historia de las ideas que el hombre hace de sí:

*“Para Marquard, esta muerte de Dios es el acta de nacimiento de la filosofía de la historia que comenzará en el año siguiente (1756) con el Ensayo sobre las costumbres de Voltaire. Haciendo de Dios el acusado absoluto de su teodicea y constituyendo al ser humano en acusador absoluto, la filosofía del siglo XVIII radicaliza la teodicea, ocupa el lugar de Dios convirtiendo al hombre en el creador de sí mismo, de su propia historia y del mundo.”*¹⁰⁶.

Este giro es de rotunda importancia, nos dicen estos pensadores, ya que el hombre accede a tomar un puesto que la metafísica clásica jamás hubiera podido darles que es el de *homo*

¹⁰⁵ VOLTAIRE, Maurice-Quentin *Cuentos completos en prosa y verso*. Ediciones Siruela y Fondo de Cultura Económica. México, 2006. Pág. 823 a 828.

¹⁰⁶ POULAIN, Jacques *La apuesta por la verdad. Crítica de la razón pragmática*. Publicado por la Fundación Filosofía y Ciudad, Cali, 2003 Pág. 150

progressor y homo emancipator, pero en este mismo sentido, al ascender a esta posición, debe asumir el lugar de acusado absoluto que antes había asignado a Dios. Haciendo cuentas, se entiende que esta situación entrega al hombre el mejor bien cultural que había podido darse a sí mismo, a saber: ahora está obligado a reconocerse como ser histórico, como ser que produce sus propias condiciones de existencia y que debe hacerlo de manera autónoma y justa¹⁰⁷. Surge así lo que Odo Marquard llama la *supertribunalización* de la vida humana, porque el hombre debe justificarla teniendo que responder cada uno a las siguientes preguntas sin la salvaguarda de la potencia divina: ¿Con qué derecho existes tú, en lugar de no existir? ¿Con qué derecho eres así y no de otra manera? Como resultado tenemos que “esta supertribunalización nos condena de antemano a estar debajo de la tarea impuesta, puesto que no podemos ser el Dios omnipotente de la acción, capaz de transformarse directamente en bien supremo encarnado como ella lo pide”¹⁰⁸. Es imposible para el hombre hacerse perfecto, como lo es para Dios librarse de su condición de creador; entonces, Dios es absuelto al convertirlo en inocente absoluto, esto es, inocente por ser inexistente; y el hombre enfrentando el “mal” de su imperfección supertribunalizada, debe excusarse perpetuamente obrando a la vez como acusador, juez y acusado.

¹⁰⁷ Ídem. Pág. 151

¹⁰⁸ Ídem. Págs. 152 a 153

Marquard muestra que de este mal surgieron además, dos disciplinas filosóficas: la antropología filosófica y la estética filosófica. La primera blinda al hombre haciendo surgir “lo que la naturaleza hace del hombre” en oposición a lo que “él hace, puede y debe hacer de sí mismo como ser histórico que obra libremente”¹⁰⁹, sin embargo por vía de la injerencia imprevisible de la naturaleza, son la locura y la enfermedad la ruta de evasión de sus responsabilidades, dato que encontraremos muy señalado en la apreciación que Gehlen hace del arte moderno como mostraremos más adelante.

La estética filosófica de nuevo acrecienta la inmunidad frente al supertribunal, elaborando una antropodicea de las facultades, haciendo del hombre el *homo sensibilis* y *genialis* que logra descubrirse y efectuarse sólo tras la liberación del primado de la racionalidad y lo razonable. La imaginación como excelsa facultad es la vía que conduce de la norma racional a la originalidad sensible, de la imitación al genio, es tal su dominio y poder que no sólo legitima sino que salvaguarda un acuerdo sin concepto entre las facultades, entonces “el arte se institucionaliza como espacio cultural que elude el tribunal acusador. (Por tanto) A la obra de arte no conviene plantearle la pregunta: ¿Con qué derecho? De esta manera el “fuera de la ley” que es el artista, se convierte en el hombre ejemplar”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Ídem. Págs. 152

¹¹⁰ Ibídem. Pág. 153. El paréntesis es nuestro.

Gehlen y Marquard, cada uno a su manera, revelan las formas de producirse los sistemas de legitimación del arte, que más bien fungen como reclusiones para ese “fuera de la ley” que logra ser cercado en el efecto de sus propias ocurrencias subjetivas, en alto grado contaminantes. Es notable cómo se cernió sobre el arte a lo largo de la historia, una mirada estética potencialmente enjuiciadora respecto a su tarea y la del artista, poniendo como parámetro el estatuto ideal de la cultura desde las ideas de estabilidad, cohesión, tradición y entendimiento; sin olvidar las virtudes metafísicas que le conciernen por vía de su origen indiscernible como “divino”: belleza, equilibrio, armonía, proporción, entre otras virtudes que señalan más bien, un compendio de valores morales que se contienen en la relación productiva de la obra y que deberían decantarse en ella.

Sobre estos antecedentes culturales nos presenta Arnold Hausser una visión muy sugestiva, que bien podría agregar algunos elementos clave para comprender en otro espacio, la persistente confrontación tribunalizada a que es sometido el arte, toda vez que su desarrollo se entiende estaría atado a las condiciones materiales de cada época. Una idea del arte anclada en las demandas que impone el mundo, o mejor, un arte instituido por las dinámicas mundanas, parece quedar sometido a un proceso de introspección que tendrá consecuencias culturales muy importantes, debido precisamente a la ruptura de su unidad “estable” con el mundo. Hauser refiere que la formalización de las facultades y las obras del espíritu, así como el nacimiento de la investigación pura y de *l'arte pour l'art*, no son

pues, una creación del capitalismo moderno; indica que este proceso tiene sus inicios en el siglo VII a.C. en Jonia y se halla en conexión con el carácter de la colonización griega.

Veamos lo que plantea este pensador:

“Aquí nos encontramos no sólo con una concepción no-pragmática de la ciencia, completamente nueva, sino también con una concepción absolutamente nueva del arte, el cual ya no es exclusivamente magia, conjuro de las almas, formas votivas o propaganda, sino un intento de realización de la belleza por razón de sí misma. Así como el saber dirigido a fines puramente prácticos se convierte, en parte, en investigación pura, así también el arte deja de ser un medio para asegurarse el favor de los dioses, de los espíritus o potencias suprahumanas, para convertirse paulatinamente en pura forma desprovista de toda tendencia y todo interés. Este proceso representa, sin duda, una consecuencia del contacto de los griegos con pueblos extraños, del descubrimiento de la diferencia y la relatividad de los valores, de la disolución, en suma, de aquella sabiduría más o menos unitaria, de aquel saber indifereciado acerca de la naturaleza del mundo, saber en el que apenas se encontraban separados arte, religión y ciencia.”¹¹¹

En Hausser como en Gehlen, el fenómeno que desata el giro de ruptura involucra la desestabilización del sistema cultural, siempre en estado de mediana estabilidad, sólo que los momentos históricos desde donde ambos autores reflexionan el fenómeno, dan lugar a consecuencias diferentes que relativizan el sentido de la disolución de los referentes, ya que en Hauser, el arte expresa un viro hacia la introspección que da lugar a un arte

¹¹¹ HAUSER, Arnold. *Introducción a la historia del arte*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1973. Págs.54 a 55.

espiritualizado en conceptos abstractos, mientras que en Gehlen gira hacia el desequilibrio emocional y la inestabilidad social. Nótese en todo caso que en Gehlen –como veremos adelante- y Hauser la fuente de toda ruptura de la estructura cultural en ambos casos, es la modificación de la estructura cultural por cuenta de un contacto externo. Sólo como hipótesis, podríamos decir que no es extraño que aplicando Gehlen la lógica de la institución como sistema que indica la salud de una sociedad, su teoría desemboque en la metaforización del sistema social en la idea del cuerpo orgánico, cuya estructura está a expensas de las enfermedades. De manera muy sugerente los grupos culturales toman la forma de sistemas orgánicos deficitarios expuestos a una carga exterior amenazante, lo que requeriría sistemas de protección y descarga. De hecho esta metáfora no es nueva y aún hoy sigue vigente en el urbanismo y en la política, imperando en una concepción de la ciudad contemporánea y sus procesos de planeación, ordenamiento y control en contextos de diáspora e interculturalidad.

Respecto a la concepción que en el seno del mundo social se tiene del arte y del fenómeno estético, consideramos que se trata de reorientar la pregunta tal como lo propone Poulain respecto al lenguaje, ya que, como lo muestra, las teorías del lenguaje y la comunicación parten de situar la importancia del lenguaje en el mundo social y político tomando como punto de partida su importancia funcional, pero han esquivado la pregunta por las raíces del mismo, dejando de lado las posibilidades que con ello se abren, para una comprensión del

lenguaje en el seno de un mundo dominado por la tecnocracia socioeconómica, y los dualismos entre el normativismo y el relativismo.

Si echamos una mirada a la historia, efectivamente encontramos irrefutables testimonios de la aplicación disciplinada y avidez incontenible de los artistas en la producción de obras que se encadena entre sus piezas ora de manera fluida, ora gracias a rupturas productivas, que igual se atan en la narración de sus distancias, testimoniando los grandes giros del espíritu y la convulsión mundana, que asedia a los hombres a lo largo de su historia material. Así mismo tenemos la visión histórica y social que puede bien satisfacer el espíritu pragmático del investigador, que desde cada punto de la historia que le ha tocado vivir –como lo plantea Arnold Hausser- se sirve del arte para comprender a su manera los movimientos de la producción espiritual, visión nada despreciable, pero seguiremos teniendo del arte sólo su rostro cultural, sometido al relativismo de las épocas y las necesidades, sin responder a las preguntas que tienen lugar en el campo de una estética antropológica. Digamos que el producto de este enganche reductivo y sin duda excluyente que significa la historia del arte (si sólo contamos la plástica), aparte de mostrar un trazado serpenteante y convulsivo, en la tarea de “decir” la experiencia con el mundo, deja constancia de la presencia irrefutable de una fuerza humana, de la cual tenemos las huellas sin poder comprender el camino. Con esta imagen que puede sonar retórica, queremos poner el acento sobre la importancia antropológica que tendría asediar las rutas de la

gimnasia física, y el diálogo sensomotriz y afectivo que cada vez en cada obra, han transitado los hombres en su consecución o efectuación; lo que sabemos, cobra importancia significativa si abrimos la pregunta a las múltiples expresiones estéticas en las que tiene lugar el hombre. Escalando o no el fenómeno artístico, son una tarea modeladora: en la forma de los gestos vividos que anudan un tejido o labran un tronco; los vértigos, levedades y circuitos corporales que componen la cartografía de una danza ritual o complejamente concebida desde el intelecto; el enganche de los sonidos de la voz con el gesto las manos, y el vaivén del cuerpo en la siembra o la potencia del canto y su cromática de sonoridades, jugando entre la línea y el *sfumato* que imaginamos; la poesía trae la experiencia del mundo como tiempo y afección, etc.

Si recuperamos estas ideas que competen a una estética antropológica, sin olvidar que nos encontramos actualmente en un escenario que institucionaliza la formación de la sensibilidad artística, seguramente encontraremos una idea de “escuela” que no es la del aconductamiento que pretende instituir o introyectar en el cuerpo el arte, es por el contrario el espacio del atletismo artístico que debe escalar en las cosas para recuperarlas en el gesto, en el color, en la línea, en giro ondeante, veloz y entrecortado de las manos que modelan, iluminan, trazan la profundidad inagotable de las cosas. Tal vez hoy desde nuestra mirada familiar, apenas si podemos comprender en el arte que llamamos clásico y que nos provoca la idea de la tradición y la escuela, el asombro que *en y tras* la emergencia de esas

imágenes en su momento dieron lugar. Como móvil de nuestro estremecimiento suele encontrarse solamente el aura que sobre ellas vierte el valor económico y cultural, que en esta sociedad ostentan y que se nutren constantemente con el ritual que imponen los museos en calidad de sagrario, y los coleccionistas que no escatiman en los detalles que dotan de autenticidad.

Las ideas de escuela e institución como comunión de espíritus sensibles y laboriosos se tienden sobre el arte para definirlo en su sentido humanista, y han sido legitimadas en el discurso de la estética filosófica, aprovechando este mojón que viene bien a la idea de espiritualizar un horizonte humano. Quienes sostienen las consignas del arte por la dominación, y el arte por el aconductamiento del cuerpo y el espíritu, saben que no se trata de combatir el ídolo metafísico, pues han descubierto el sentido mundano del arte hecho hombre, y como máquinas de guerra empuñan sus conceptos fascistas. Walter Benjamín ha sido quien en el momento más tormentoso para el devenir del arte, ha puesto esta discusión en el plano del mundo material de los hombres, motivando la producción dialéctica de unas tesis acerca de las tendencias evolutivas del arte, cuyo valor combativo es radical. Estas las palabras de Benjamin al respecto:

“Dichas tesis dejan de lado una serie de conceptos heredados (como creación y genialidad, perennidad y misterio), cuya aplicación incontrolada, y por el momento difícilmente controlable, lleva a la elaboración del material fáctico en el sentido

fascista. Los conceptos que seguidamente introducimos por vez primera en la teoría del arte se distinguen de los usuales en que resultan por completo inútiles para los fines del fascismo. Por el contrario, son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística”¹¹²

No es nuestro interés tratar ahora el problema que introduce Benjamín, el cual es muy productivo por demás, si acaso queremos penetrar con minucia en la dimensión estética antropológica, con la que asume la relación del hombre con los medios técnicos de producción, en favor precisamente, de recomponer las vías materiales de apropiación de sí, lo que iniciaría en la emancipación y retoma del *sensorium*. Benjamín en su famoso ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, toma a cargo precisamente el desnudar el aparato político y social que pretende nivelar el hombre a la máquina, naturalizando su encuentro, de tal manera que los resultados del esfuerzo empeñado sean “asumidos” como fruto del devenir histórico del hombre y el mundo en el horizonte de la civilización. Por eso, la estética fascista promueve la estetización de sus frutos maravillando al hombre ante lo que pareciera ser sus propias creaciones, todo sin cambiar nada en su base social y material, cual si la estabilidad del mundo siguiera siendo el garante de mundos mejores. En este mundo de relaciones y reproducción técnica, el *sensorium* del hombre ha cambiado, y estar de espaldas a él, no abordarlo en la propia experiencia es la garantía de la dominación. Es contundente la visión estética antropológica de Benjamin.

¹¹² BENJAMIN, Walter *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en Discursos interrumpidos I. Taurus, Madrid, 1982. Pág. 18

Esta breve referencia a Benjamín, precisamente para mostrar cómo el discurso de la estética se ha vertido sobre la historia del arte, allanando sus fuerzas bajo la forma de la tradición; pero también para contrastar lo que Gehlen piensa en relación al cambio o disolución de los patrones que establece la cultura, pretensión que él llama “revolucionaria” y que sabemos no cuenta con su aprecio. Su crítica al cambio de patrones y al decaimiento de lo institucional en la forma de la convención, la soporta en el vínculo de necesidad que traza entre el hombre y la cultura diciendo que “el hombre es por naturaleza un ser cultural”¹¹³, lo que, sin embargo, no va más allá de una naturalización que como tal, en el hombre mantiene un sentido de improbabilidad, lo dice Gehlen de esta manera:

*“Además, parece probable que la multiplicidad y divergencia de las pulsiones humanas sólo permite llegar por lo general a configuraciones sociales inestables, de tal manera que las condiciones de las creaciones culturales elevadas se hallen en un improbable estado de equilibrio entre muchas inestabilidades.”*¹¹⁴

Entonces, la necesidad de estabilidad que tiene un ser no fijado, se cifra en la cultura; lo que permite definir al hombre como un ser inestable por naturaleza. La conciencia de esta situación cultural, expresión de la búsqueda de estabilidad, conduce a una pasmosa conclusión a la que ya hemos aludido a propósito del texto de Hauser, pero que Gehlen no da la relevancia que merece, pues dice que la causa fundamental para la disolución de los

¹¹³ GEHLEN, Antropología filosófica. Pág. 97

¹¹⁴ Ibídem., pág. 77

consolidados culturales e institucionales en la crisis de confianza de una sociedad en sí misma, es el encuentro con otras civilizaciones, el contacto con extranjeros¹¹⁵. La insularidad cultural que se trasluce en pro del sostenimiento de la estabilidad institucional y la tradición, es desde todo punto de vista insostenible e inviable. Parece ser que las ideas llegan a un punto en el que el relativismo introducido por la cultura obliga el paso hacia el normativismo para sobreaguar. Añade además Gehlen, que el otro aspecto destructor de las instituciones es el progreso de la civilización que naturaliza al hombre, porque “ha vuelto a definir, ha transformado o desterrado, ha destruido y desintegrado –con mayor o menor lentitud pero igualmente a fondo- todos los moldes de vida, los ideales y criterios del mundo altamente civilizado anterior a la industrialización”.¹¹⁶

De este punto de arbitrariedad no resuelta a que da lugar la institución, pasemos por último a considerar más de cerca el abordaje que hace Gehlen del fenómeno específico del arte moderno. Veremos cómo se le abre una historia clínica para demostrar su patología anómala virulenta y desestabilizante de la institución. La posición de Gehlen es al respecto radicalizada pues, además de invitar a no llamarles artes plásticas, insta a que “no debiera

¹¹⁵ Ibidem., Págs. 100 a 104

¹¹⁶ Ibidem. Pág. 91

colgarse las pinturas modernas en los mismos museos donde exhibe su homogeneidad el arte desde Giotto hasta Renoir”¹¹⁷.

La cultura o cada cultura como sistema de protección y autosostenimiento, se ha dicho, fija límites a las conductas y hasta determina sobre la corporalidad, esto para Gehlen, desde una posición conservadora es totalmente deseable como forma de sostenimiento de un grupo social. En los procesos de transición de las formaciones culturales, las normas y reglas rígidas pueden derivar hacia la convención, lo que expresa una crisis en relación a la pérdida de confianza en las tradiciones, la convención tiene una validez no sentida que en cualquier momento está abierta a la discrepancia consigo misma. Otra forma del debilitamiento institucional es la idea de naturalidad, la cual se opone a la tradición tachándola de artificial. En este punto Gehlen arremete contra los artistas, por cuanto en la historia se ha visto cómo ellos se han opuesto al convencionalismo, enarbolando la bandera de la espontaneidad o “naturalismo” convertido en recurso estilístico, que pretende darle estatuto de natural en el ser humano al conflicto entre pasiones no sublimadas. Gehlen choca con esta idea porque la “nueva naturalidad”, dice, tiene un origen tan cultural como la convencionalidad, es así que esta dinámica de choque en la crisis de las normas, estará repitiéndose constantemente, es decir, será siempre motivo la idea de naturalidad, para oponerse a lo que se considere caduco en la cultura.

¹¹⁷ Ibídem. Pág. 111

Gehlen hace el ejercicio de seguir el movimiento de la idea de naturalidad en la pintura moderna, que es precisamente donde encuentra particularidades que le motivan la radicalización de su postura en relación al alto valor de la institución.

Según nuestro autor, la dificultad primera en la comprensión del fenómeno del arte moderno se debe a que no le ha sido fácil desprenderse de la clásica idea del genio, propia de los siglos XVIII y XIX, nutrida en un especie de “don de la naturaleza”, lo que, como puede hacerse comprensible, sirvió para confrontar el arte de academia y todas sus reglas y esquemas, ya que al genio lo mueve una fuerza natural a crear de manera original. Esta idea es la que Gehlen dice, no ha abandonado a muchos artistas modernos, quienes consideran pueden descargar a través de sí y sobre sus lienzos y cartones, fuerzas y energías telúricas sólo posibles en la naturaleza. Este parecer ha variado, más no ostensiblemente en los movimientos que transitan el realismo y el naturalismo; la búsqueda de la naturaleza se ha movilizado de la superficie a las profundidades, de los fenómenos a las fuerzas interiores. Viéndose en retrospectiva los mismos pintores, hallarán que sus antecesores estaban tan lejos de la naturaleza, cuanto que ahora se está muy cerca de la nueva naturalidad, gracias a que se cuenta con teorías y medios científicos. Así lo muestran los impresionistas, los puntillistas, el cubismo, Mondrian, Paul Klee, entre otros. La consecuencia de esta búsqueda, o de esta presunción, da lugar a la idea de una rivalidad donde el cuadro busca desplazar la naturaleza, ante lo que Gehlen concluye que “Lo creado por el hombre desaloja

lo creado por la naturaleza; he ahí una frase que describe toda la cultura moderna y, por ende, también nuestro arte”¹¹⁸.

Respecto a la conducta social, la infracción de las normas y la falta de contenciones para los impulsos, y en general la pérdida del control sobre lo que es reprobable culturalmente, no debe surgir “naturalmente”. Las psicopatías y la psicosis según Gehlen, están imponiéndose en su naturalidad como naturales, cuando, si bien son naturales, son aberrantes y anómalas en su naturalidad. Con la pretensión de hacer valer el sentido de naturalidad, ciertos individuos y grupos hacen “profesión de angustia, de puerilidad, de dedicación a los sueños y de anormalidad psíquica...esta nueva naturalidad está ahora estilándose, con gran énfasis, en su valor de novedad”¹¹⁹. Cuando el arte converge en este punto, y la enfermedad se vuelve motor de la creación, para Gehlen el tema se torna desagradable cuando desde aquí el arte acusa su nueva naturalidad, alcanzando su originalidad y emancipación en la ruptura rotunda con las normas.

El mecanismo de estas conductas logra generalmente ser acogida en espacios intelectuales que, bajo las condiciones de su época, asumen lo aberrante como natural, abriendo campaña de la naturaleza contra las convenciones hasta lograr validez de norma y sensación de obligatoriedad. Esta actitud sin duda alguna, piensa Gehlen, aparta radicalmente el mundo

¹¹⁸ Ibídem. Pág. 107

¹¹⁹ Ibídem. Pág. 109

de los artistas de la vida cotidiana, conduciendo un movimiento separatista que autoriza la fundación de repúblicas propias donde cada quien gobierna con sus propias leyes y fija sus propios valores.

Consideramos que hasta el momento, hemos logrado acentuar el valor que para Gehlen tiene la institución, como punto que corona las posibilidades del hombre en su tarea inacabada, de hacerse a sí mismo y mantenerse en la existencia. Para esto hemos intentado mostrar las relaciones de cercanía que se trazan entre la subjetividad y el arte, a lo cual el concepto de institución gehleniano opone firme resistencia desde una visión que, vista desde la deseable estabilidad de la institución, se levanta amenazante como fuerza patológica anómala. Pasemos al último punto, donde tenemos ya el planteamiento antropobiológico de Gehlen en relación a la estética y el problema del arte; veremos que a la experiencia estética se le abre un nicho silencioso para salvaguardar su “belleza”.

C. Reducción instintiva y experiencia estética.

Se espera del hombre carencial, deficitario y retardado por definición, que pueda garantizarse la existencia, orientándose en el mundo y piloteándose a sí mismo, lo que depende como sabemos, de las posibilidades que haya logrado darse a través de su propia industria; debe hacerse a medios probados que por supuesto, han de garantizarse tanto en la singularidad del individuo por la apropiación *cuasi* automática de las conductas y

movimientos útiles, engranados por el complejo sensorial, motriz e intelectual; como también de los sistemas externos suprapersonales que garantizan la confianza y cohesión social.

Consideramos que el punto importante aquí –al menos desde nuestra óptica- en lo que tiene que ver con hacernos una imagen aceptable de la complejidad humana, está en la idea de orientación. Ya habíamos recogido en algún punto, la idea de Gehlen respecto a que el hombre no vive, sino que dirige su vida a partir de experiencias y aptitudes asimiladas y cultivadas por sí mismo, de las cuales, dependen también los procesos vitales de su cuerpo.

El hombre debe darse orientación porque a diferencia del animal no tiene instintos, sin embargo, se ha dicho que, posee ciertos reductos instintivos que no obstante, en su supuesta minimalidad, promueven la mayor complejidad constitutiva en la relación que tiene lugar entre actos instintivos y actos mentales. Hablar de los reductos instintivos es entonces, plantear las dinámicas por las que pasa toda actividad del hombre camino a la acción y demás actos que tejen la esfera humana, aún la misma inactividad contemplativa.

Los sentidos juegan un papel importante ya que, tanto los procesos perceptivos que nos ocupan de la manera más inmediata, como las profundas necesidades instintivas se orientan a través de ellos. Gehlen acota una hipótesis de consecuencias importantes, que ha de tenerse en cuenta para seguir el camino de comprensión de la complejidad del rasgo

instintivo que hace presencia en el hombre; se trata del vínculo directo entre el instinto y la conciencia. La razón general de esta relación es, como se dijo, presentar el nivel de complejidad que reviste este tema en el hombre, por cuanto la integración asociativa a que esto da lugar, incorpora la diversidad y simultaneidad de procesos cognitivos, mentales, afectivos que tienen lugar en el hombre. La razón puntual está en que toda actividad humana, debido a la reducción instintiva, no puede sino tener lugar en una pausa de la que es constitutiva la conciencia. Miremos cómo nos presenta el planteamiento Gehlen en *El hombre*:

*“Es evidente que la conciencia surge de la percepción, en el sentido de un pilotaje y una “dosificación” del comportamiento ya de cara a fuentes de estímulos alejadas...Finalmente, en todo tiempo puede probarse que contenciones o frenos inesperados de nuestras acciones dejan que se instale libremente una reflexión: la réflexion apparaît comme le choc en retour de réflexe brusquement inhibé, dice Pradines. Por lo demás como afirma Hartman, no únicamente a partir del frenado de las reacciones inmediatas y espontáneas se hace comprensible la aparición de la conciencia; pero sí a partir de la multiplicidad de operaciones creadoras, que surgen en el hueco que se ha producido.”*¹²⁰

Otro elemento importante en la comprensión de la dinámica del residuo instintivo, se cifra en la posibilidad de dar cuenta de lo que habría de entenderse como mecanismos desencadenantes. En el animal, se entiende como mecanismo desencadenante, una

¹²⁰ GEHLEN, Arnold *El hombre. Su Naturaleza y lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme. Salamanca.. 1980. Pág. 77 a 78

estimulación externa de valor biológico que desencadena una respuesta sin haber ninguna experiencia previa; esta respuesta se ajusta conforme a la situación completándose un repertorio de componentes altamente específicos. Con este ejemplo Gehlen nos entrega una comprensión precisa de lo que ha de entenderse en este punto: “El instinto preciso “encaja” como una llave en algo así como una predisposición lista para percibir, destrabando entonces, por así decirlo, un encadenamiento casual que culmina en la conducta exteriormente visible.”¹²¹

Los estudios adelantados sobre los desencadenantes instintivos en los animales, entregan noticia de elementos que para la antropobiología se consideran clave, ellos son, la improbabilidad y la simplicidad. Lo improbable siempre resulta insólito, llamativo y penetrante. Respecto a los colores se encuentran entre los desencadenantes los llamados *puros* del espectro; entre las formas, las *regulares* y *simétricas*; entre los movimientos, los *rítmicos*.

Nótese que el canal de afectación en estos movimientos desencadenantes es casi que exclusivamente visual, por lo que será más fácil para el autor apuntar sus consideraciones estéticas hacia las artes plásticas. Pues bien, respecto al hombre, si bien se sabe que tendría mínimas posibilidades de genuinas vivencias producidas por excitadores, es en este punto

¹²¹ GEHLEN, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Editorial Paidós. Barcelona. 1993. Pág. 128

donde Gehlen lo acerca a compartir con los animales la capacidad de reaccionar ante esto que podríamos considerar, los elementos formales del sistema primario de la estética antropobiológica; por tal motivo, asegura que estas cosas producen en el hombre la impresión de lo “bello”¹²². Semejante puente entre el hombre y el animal, trazado en el desencadenante de lo “bello”, podríamos decir, y ateniéndonos a lo trabajado en el numeral inmediatamente anterior, le estaría permitiendo a Gehlen, re-establecer las coordenadas de la naturalidad “natural” del arte, que perdieron los artistas modernos; de hecho, a partir de esta constatación, propondrá “dejar al descubierto algo así como un substrato biológico de las vivencias propiamente artísticas”¹²³.

Sigamos a Gehlen en la comprensión del sistema desencadenante de los reductos instintivos en el hombre, lo que en verdad, propone un problema de muchas implicaciones. En el niño por ejemplo, si observamos sus movimientos, podemos encontrar sólo algunos pocos que aún son medianamente distinguibles en su estado de reducción instintiva, al punto que son considerados reflejos, se trata de los impulsos a mamar, sujetarse y abrazar. Al no ser instintivos, hay que decir que la motricidad en el hombre es adquirida en el mismo movimiento, lo que explica su inmensa variabilidad y posibilidad haciendo inimaginable un encadenamiento a esquemas instintivos definidos. El sistema motriz del hombre es, visto en

¹²² Ibídem. Pág. 130

¹²³ Ibídem. Pág. 131

su infinita posibilidad, el componente necesario a un ser que debe producir constantemente respuestas, ante un mundo abierto e indeterminable en sus exigencias y afectaciones, precisamente porque no es un ambiente privativo de la especie humana.

La reducción instintiva en el hombre no es vivencialmente diferenciable, y es su plasticidad la que le da su carácter de indiferenciabilidad. Plásticos quiere decir fusionables o convertibles, a tal punto que se interceptan convirtiéndose unos en otros. Tenemos entonces una fórmula importante y muy reveladora del comportamiento humano con respecto al del animal, pues, pareciera que varios grupos de residuos instintivos concurren constante y simultáneamente al mismo campo de expresión; todos los instintos humanos en este escenario parecen ser excitables en todo momento. En los animales las conductas y reacciones instintivas, pasan sin titubeo de una a la otra, mientras que en el hombre la impulsividad incesante y la penetración simultánea son la posibilidad de verdaderos conflictos internos.

A esta concurrencia, se suma el hecho que los factores instintivos en su actividad constante, además de penetrarse y combinarse, se *frenan* mutuamente, impidiendo volverse actos, pero conservando su energía. Este hallazgo que Gehlen comparte con Freud, presenta una situación dramática por cuanto habría “factores pulsionales cuyo desahogo en acción

declarada sería constitutivamente imposible y nada susceptible de vivirse.”¹²⁴, con esto, Freud acentúa la brecha constitutiva del hombre que imposibilita la armonía e “impide la plena satisfacción”, dándole al hombre el único sentido que se contiene en sus posibilidades de ser inacabado, a saber, el de una tarea inacabable.

Ahora bien, la reducción instintiva, al no proveer respuestas ajustadas, porque no hay desencadenantes específicos o genuinos que le correspondan, da lugar a choques emocionales que son reacciones contenidas, es decir, siempre se contendrá en el interior el efecto excitador que es el choque emocional provocado; contención interna que genera la “pausa” o el intervalo entre la excitación actual y la acción diferida, este vacío que recuerda el hiato constitutivo, es en donde se recoge la conciencia para explicarse el posible significado de la situación. Considerando la “pausa”, es como Gehlen plantea que la reducción de instintos es liberación y emancipación del circuito motricidad-cerebro, que da cabida a una independización (pausa) entre la afección y la reacción. Aquí tiene lugar lo que Gehlen nomina como la raíz antropológica de la preferencia por lo bien configurado, precisamente porque este gusto está desatado de consecuencias activas, porque el repertorio de estímulos desencadenantes yace ahora en el mismo objeto, careciendo de toda coherencia hasta el punto de ser arbitrarios.

¹²⁴ Ibídem. Pág 138

Nos está diciendo Gehlen, que la reducción instintiva y la indeterminación de los desencadenantes, se encuentran con puntos de afectación en relación a los cuales, las respuestas no tienen posibilidad de concretarse en una acción y se instalan solamente en el choque emocional que, puede bien darse frente a representaciones y copias. Al respecto anota Gehlen: “La emancipación de los choques emocionales respecto de la acción llega, pues, hasta una “independización”, sin ningún alcance biológico, del nexo entre la impresión óptica, por un lado, y una reacción efectiva inmediata, semiinstintiva, por el otro”¹²⁵. A este respecto nos muestra el autor que la psicología de la Gestalt ha demostrado ciertas propiedades de la percepción, que se inclinan hacia lo bien configurado sin que haya intervención alguna de movimientos subjetivos, provenientes de la vivencia individual. Estas experiencias son consideradas niveladoras porque en ellas no hay ninguna significación biológica

Para terminar este punto, Gehlen nos muestra que en el hombre los pocos desencadenantes que pueden identificarse en relación a la motricidad son los de las reacciones mímicas, aporte que toma de K. Lorenz. De hecho estos se han convertido en esquemas sociales de reacción innatos a los cuales no va ligada ninguna conducta inequívoca, puesto que los gestos de la mímica o bien están atados a fuertes convencionalismos, o bien son la salida

¹²⁵ Ibídem. Pág 139 a 140

espontánea de los choques emocionales configurándose como espacio de la pura “expresión”.

Vemos cómo paulatinamente los procesos biológicos y vitales comienzan a ser un eco lejano, en relación a la obligación que significa existir. En la medida en que las relaciones comunicativas con las cosas del mundo se van vinculando más a procesos de índole instintiva o natural si se quiere, se van difuminando en una efectuación afectiva, es decir, interna, subjetiva e indeterminada, respecto a que la orientación deja de ser una responsabilidad, ya que la experiencia aquí dada es totalmente libre de obligación.

Gehlen toma partido por las consecuencias de este análisis que se le antoja muy oportuno y saludable como vemos, por ello tratará de completar el esquema de una interioridad obligada, dificultosa e improbable, y hasta con inclinaciones naturales a sí misma, mediante la formulación de una fisiología del arte que instala definitivamente la dimensión estética en el espacio de un hiato abstracto de la inactividad.

Gehlen sabe que el arte visto en la historia como lenguaje de la imagen, bien puede asemejarse a la estructura e importancia que carga consigo el lenguaje, por lo que considera viable asumirlo desde un análisis de sus rasgos funcionales: expresión, representación y comunicación de lo que se desprendería una estética de lo significativo, lo expresable, lo ideal y lo concebible. Pero con todo y eso, dice que no hay todavía teoría que cabalmente

haya abordado con profundidad, o haya dado respuesta a la razón por la cual, el arte es fuente de profunda fascinación. Reconoce eso sí, que la vivencia estética no puede ser una vida aislada y ascética de la conciencia, y que por tanto debe estar vinculada a las cualidades de la vida instintiva del hombre¹²⁶. La resolución que Gehlen da al problema en esta enunciación, desde ya tiene claras consecuencias, puesto que la vida instintiva hasta ahora nos ha sido expuesta en función de aspectos que llegan a ser bastante paradójicos para el arte, como por ejemplo, legitimarlo en la inactividad, para así garantizarle el ingreso al exterior supraindividual; y además, sumirlo en la irresolubilidad de las pulsiones, lo que significa la imposibilidad de avanzar hacia la vivencia.

El argumento para enraizar la estética en las fuentes profundas de la naturaleza (tan profundas como sitúa Gehlen el origen inexplicable de la fascinación), se muestran en el filósofo de tal radicalidad, que ya ni siquiera prenden en la necesidad de la biología carente del hombre: “En el lado de los instintos se conservó un estado residual que ya no apunta a determinados grupos de objetos, sino que reacciona ante cosas que exhiban siquiera esas cualidades desencadenantes desprovistas ahora de la influencia biológica.”¹²⁷

Dejado el hombre al fluir de esta estética instintual, no encontrará motivación que lo conduzca a influir o actuar como lo obligan las demás vivencias del mundo, estará arrojado

¹²⁶ Ibidem. Pág. 143

¹²⁷ Ibidem. Pág. 145

a vivir una experiencia *libre de obligación* que le retorna placer por el hecho mismo de *la libertad* en que lo sitúa. Esta experiencia es vivida como un acto impensado, y por ello, parece revestirse de profunda benevolencia. No piensa lo mismo Gehlen del arte moderno que de manera consciente y deliderada (¿perversa?), procede a contrariar la armonía, la simetría y la estructuración, cercenando cualquier posibilidad de allegar al gozo que prodigan las condiciones instintivas. Y es que lo que señala Gehlen como anómalo del arte moderno es precisamente la provocación que motivan sin indicar orientación u objetivo alguno, en esta burla dirá Gehlen, es donde este arte se siente arte, es un arte tendencioso sin tendencia.¹²⁸ . Para ilustrar cómo no solamente la pintura moderna es considerada un germen contaminante, sino la expresión patológica refinada de la convulsión cultural –lo que implícitamente le reconoce la capacidad penetradora al arte- por la que transita el mundo moderno en su avanzada hacia la civilización:

“La caótica cultura moderna, con sus sorpresas y novedades sin fin, con sus experiencias eternamente cambiantes y en parte contradictorias entre sí, con sus efectos de frenado tanto en el plano moral como espiritual, hace imposible al individuo la lisa ejecución de su existencia singular, por no hablar de sus nexos colectivos...Todos nos hemos acostumbrado ya a esta situación determinada por multitud de experiencias, valores y apelaciones en constante interferencia...justamente a causa de esta previa habituación nos resulta

¹²⁸ Ibídem. Pág. 146

insoponible en las artes las afirmaciones inmediatas y carentes de rupturas...En cambio, todo el arte del pasado, que en su mayor parte resulta ingenuo incluso en el sentido de que excluye toda ruptura, se hace significativo para la reflexión justamente por su contraste con el arte moderno”¹²⁹

Para terminar este ejercicio, creemos conveniente, tras la crítica que se ha trazado a la visión conservadora y naturalizante de la estética en Gehlen, retomar el punto que él refiere como la inversión de la dirección de los impulsos, lo que según el autor consiste en que el hombre se propone con su acción, no una modificación útil del mundo exterior, sino una modificación sin valor biológico de su propio estado subjetivo. Esta vivencia posible para el hombre, sería el último eslabón en la producción voluntaria de indiferenciaciones, donde se pone en juego un cúmulo de combinaciones insólitas. El placer estético en esta visión antropobiológica, estaría configurado en el aprovechamiento de la reactividad indiferenciada de todas las cualidades desencadenantes, para aumentar el grado de vivencia; he aquí la virtud con que Gehlen reviste este esfuerzo, porque ésta manera de búsqueda indirecta y por ello mismo laboriosa de placer, evita la inversión del sentido de los impulsos, mediante intervención directa en lo fisiológicamente dado. Entendemos con esta frase de Gehlen que, la laboriosa experiencia estética sería un placer narcótico tan natural, como lo puede proveer la naturaleza por sus medios.

¹²⁹ GEHLEN, Arnold. *Imágenes de época. Sociología y estética de la pintura moderna*. Ediciones península. Barcelona, 1994. Págs. 103 a 104

En este ejercicio de reflexión e investigación filosófica, creemos haber bosquejado al menos de manera sucinta, las líneas fundamentales que estructuran la antropobiología filosófica de Arnold Gehlen, y con ello, también guiado nuestro esfuerzo hacia la obtención de las consecuencias de esta mirada sobre el hombre, poniendo el acento en una posible estética antropológica. Hemos visto que en Gehlen, su estética naturalizada hasta donde no más, deja perder el germen crítico que realmente le viene a su antropología por la ruta de sus preceptos filosóficos, y de hecho novedosos. Consideramos que la postura prescriptiva de esta su antropobiología, deja perder en el ideal del hombre socialmente sostenible, las potencias diluyentes del arte, que, desprendidas deliberadamente del impulso natural, podrían seguir las fuerzas de la necesidad constitutiva de su condición de hombre inacabado. Tal vez descubramos que sus opciones frente a la naturaleza son indeterminadas, pero puede darse opciones posibles frente a un mundo que sigue siendo su tarea.

CONCLUSIONES

Conclusiones

- En la antropobiología filosófica encontramos elementos sugestivos en relación a la concepción que del arte se ofrece al tomar en consideración los estudios experimentales de la biología del hombre. De entre ellos, la idea en torno al riesgo que significa el arte para la institución, sobre la cual se entiende se erigen los garantes de sobrevivencia del hombre.
- El rastreo antropobiológico que realiza Gehlen, no parte de la descripción dogmática o recurrente de lo biológico, se trata más bien de una óptica biológica que permiten traducir los problemas constitutivos del hombre, a un lenguaje teórico más denso gracias al cual, el punto de partida de su antropobiología se elabora desde la búsqueda de respuesta al sentido de esa, “necesidad que tiene el hombre de darse una interpretación”.
- Darse una interpretación de sí mismo y tomar posición ante sí, es una obligación ligada a la existencia del hombre, por ello, dice Gehlen, su indigencia ha de hacer parte de la definición del mismo.
- La óptica biológica propone una morfología especial, en la que las funciones superiores hacen parte de las necesidades vitales, que han de transformarse en *acción*, punto de convergencia de lo corporal y lo anímico. Las funciones vitales así consideradas, están lejos

de facultades o poderes extracorporales o trascendentales, siendo ahora producciones complejas de la condensación de lo corporal y lo anímico.

- La apertura al mundo, prefigura la idea de un movimiento continuo de autoproducción, que mantiene necesariamente su centro en las condiciones específicas de lo humano, de ahí la producción de una comprensión netamente antropológica.

- Lo que el hombre piense de sí mismo y lo que sea capaz de hacer, le permiten jugar con su propio destino, no hay neutralidad posible; por ello, toda acción y decisión humana tiene implicaciones sobre la existencia del hombre.

- En el hombre, la distancia (*hiatus*) entre el estímulo y la acción, producto de la inexistencia de respuesta inmediata a la infinidad de movimientos comunicativos y sensitivos que le asaltan simultáneamente, es una necesidad, porque si el hombre, con toda su carencia biológica estuviera avocado a enfrentar la pura situación-ahora como lo hace el animal, sería incapaz de vivir. Por ello el concepto de *descarga*, permite explicar cómo el hombre se libera de la presión del aquí ahora.

- La cultura o cada cultura como sistema de protección y autosostenimiento, fija límites a las conductas y hasta determina sobre la corporalidad, lo que para Gehlen, es totalmente deseable como forma de sostenimiento de un grupo social.

- En el trato con las cosas, tiene lugar un proceso de incorporación-liberación de las propiedades de las cosas, que en su movimiento abre simultáneamente la propia capacidad de producir, semejante dinámica nos pone de frente a lo que Gehlen llama “abismamiento” de los movimientos en sí mismos, lo que crece potencialmente en la medida en que se rompa progresivamente el vínculo con la situación que sirvió de punto de partida.
- La condición de *objetividad* de los movimientos comunicativos está dada en el hecho que, toda relación con las cosas cumple una acción tanto de incorporación, distanciamiento y satisfacción; creando de este modo hábitos de acción que tienen como centro una cosa determinada.
- La condición de inacabamiento del hombre, define una tarea continua de sí que no se agota en lo inmediato, ni se abisma en la posibilidad que se abre constantemente, exige orientaciones, horizontes de sentido capaces de mantener como premisa la vida, pero no como un abstracto o en un sentido natural, sino concebida en la dimensión del poder que configura el hombre en la acción. La apertura al mundo es conducida por la fuerza de la necesidad hacia la preservación de la existencia, en un ejercicio que si bien el hombre realiza para sí, no puede desatarse de un movimiento de producción del espacio para el equilibrio y la confianza social entre los hombres.

- En los procesos de transición de las formaciones culturales, las normas y reglas rígidas pueden derivar hacia la convención, lo que expresa una crisis en relación a la pérdida de confianza en las tradiciones. Otra forma del debilitamiento institucional es la idea de naturalidad, la cual se opone a la tradición tachándola de artificial.
- Gehlen acerca al hombre a los animales en la medida en que ambos dice, comparten la capacidad de reaccionar ante los elementos formales de un sistema primario estético antropobiológico, definido así: para los colores los llamados *puros*; para las formas, las *regulares* y *simétricas*; para los movimientos, los *rítmicos*. Gehlen asegura que estas cosas al igual que en el animal, producen en el hombre la impresión de lo “bello”.
- El hombre situado en la estética instintual que propone Gehlen, no encontrará motivación alguna que lo conduzca a influir o actuar como lo obligan las demás vivencias del mundo, estará arrojado a vivir una experiencia *libre de obligación* que le retorna placer por el hecho mismo de *la libertad* en que lo sitúa. Contrario a este precepto, el arte moderno, de manera consciente y deliderada, procede a contrariar la armonía, la simetría y la estructuración.
- En Gehlen, su estética naturalizada está despojada del germen crítico que una visión cabalmente antropológica le otorga. El giro hacia una postura prescriptiva que promueve el ideal del hombre socialmente sostenible, cierra las vías de encuentro posible con una estética antropológica, capaz de recuperar las potencias liberadoras y diluyentes del arte,

surgidas no de otra parte que de las fuerzas constitutivas del hombre que se asume en su condición de hombre inacabado.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT Hannah. *La condición humana*. Ediciones Paidós. Barcelona, 1993.
- BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* en Discursos interrumpidos I. Taurus, Madrid, 1982.
- DELEUZE, Gilles *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, colecc. Argumentos. Barcelona, 1962.
- -----, *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Revista Sé cauto. Traducción de Ernesto Hernández. Santiago de Cali
- GEHLEN, Arnold. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987
- -----, *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Ediciones Paidós. 1993.
- -----, *Imágenes de Época*. Ediciones península. Barcelona, 1994.
- GONZALEZ, William. *El hombre problema. Retardación y Neotenia*. Fundación Filosofía y Ciudad. Universidad del Valle. 2007.
- HAUSSER, Arnold. *Introducción a la historia del arte*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1973
- JIMÉNEZ, José. *La estética como utopía antropológica*. Ediciones Tecnos. Madrid, 1983
- MENEGAZZI, Tommaso *Helmuth Plessner: Antropología y Bio-Filosofía a comienzos del siglo XX. Thémata*. Revista de Filosofía. Número 43. 2010, Universidad Autónoma de Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid 1981.

- ------. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999
- POULAIN, Jacques. *L'âge pragmatique ou l'experimentation totale*. Editions L'Harmattan. 5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique 75005 Paris. 1991
- ------. *La apuesta por la verdad. Crítica de la razón pragmática*. Publicado por la Fundación Filosofía y Ciudad, Cali, 2003.
- PLESSNER, Helmuth. *Los grados de lo orgánico y el hombre*, en *Clínica y pensamiento*, n. 2 (2003), Exlibris ediciones. Madrid, págs. 7-26, trad. esp. de A. Gely Alonso y revisión técnica de F. Pereña.
- H. PLESSNER, VOLTAIRE, Maurice-Quentin. *Cuentos completos en prosa y verso*. Ediciones Siruela y Fondo de Cultura Económica. México, 2006.
- SCHELER, Max *El puesto del hombre en el cosmos*. Editorial Losada S.A. Buenos Aires 1932,
- SIMONDON, Gilbert *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Ediciones La Cebra, Buenos Aires 2008